ELEMENTI
DI FILOSOFIA

DEL

BARONE PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA REGIA UNIVERSITÀ
DEGLI STUDII DI NAPOLI

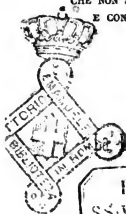
PRECEDUTI

DALL' INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA MEDESIMA

DELLO STESSO AUTORE

PRIMA EDIZIONE ANCONITANA

DESUNTA DALLA QUARTA DI NAPOLI CON CORREZIONI
ED AGGIUNTE DELL' AUTORE
CHE NON SI TROVANO NELLE ANTECEDENTI EDIZIONI
E CON NUOVE NOTE DEL PUBBLICO LETTORE
P. T. S.

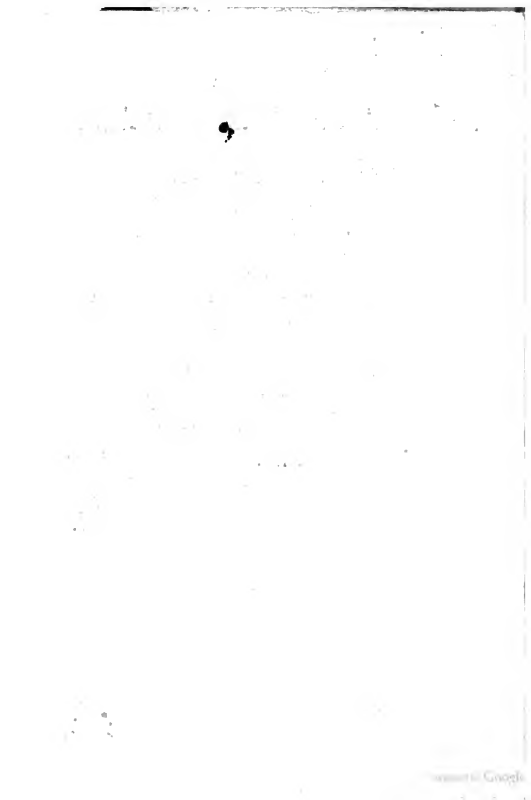




VOL. II.

La Logica Mista e Filosofia Morale

ANCONA
DALLA TIPOGRAFIA DI PIETRO AURELJ
1842.



CAPO I.

DEL PRIMO FONDAMENTO DELLA LOGICA MISTA, CIOÈ DELLE VERITA' PRIMITIVE DI FATTO



§. 1. Giovanetti, voi già conoscete il sistema della facoltà dello spirito: conoscete ancora la natura degli elementi semplici de' nostri giudizii: sapete inoltre che una scienza è una catena di raziocinii, ed il raziocinio un insieme di giudizii; voi dunque sapete la natura degli elementi semplici della nostra scienza; siete perciò nel caso di giudicare su la realtà della scienza umana, e di potere fondatamente rispondere alla prima domanda che il filosofo dee fare a se stesso: *che cosa poss' io sapere?* Io vi chiamo appunto a fare questa ricerca. Ora se nell' atto che la fate vi domando, *che cosa cercate voi di conoscere?* mi risponderete certamente che cercate di conoscere qual cosa potete voi sapere, e su qual fondamento potete saperla. Ora non mi fate questa risposta, se non perchè sapete qual ricerca voi fate. La conoscenza di questa ricerca, e l' esistenza di essa nel vostro spirito, son dunque in voi indivisibilmente congiunte. Questa conoscenza congiunta coll' esistenza di ciò che si conosce è appunto una *conoscenza reale*. La realtà della nostra conoscenza è dunque una verità *primitiva di fatto*, che ogni filosofia sin da' suoi primi passi è obbligata di supporre.

La realtà della conoscenza è dunque una verità indimostrabile. Se pensaste di dimostrarla, tentereste l' impossibile. Per dimostrare una verità bisogna riguardarla come l' illazione di un raziocinio giusto; bisogna perciò ammettere le premesse di questo raziocinio; ora le premesse del raziocinio se sono assiomi, si ammette che lo spirito percepisce nella nozione del soggetto il predicato. Ma su qual motivo taluno ammette nel suo spirito questa percezione in cui consiste l' evidenza, se

non che per la testimonianza della propria coscienza? Ciascuno dunque, in questo caso, ammette la congiunzione indivisibile della testimonianza della coscienza coll' esistenza di una data percezione nel proprio spirito, il che vale quanto dire, *ammette la realtà della conoscenza* (1). Se poi le premesse del raziocinio di cui parliamo sono verità sperimentali, queste sono in ultimo risultamento appoggiate su la testimonianza della coscienza. In effetto quando dite: *esiste un fuori di me*, ed io vi domando: su qual motivo poggiate voi quest' asserzione? siete obbligati a rispondermi che avete una percezione costante ed indelebile di *un di fuori*; se poi vi domando di nuovo: come siete certi che avete la percezione di cui parlate; siete obbligati in ultimo risultamento a rispondermi che lo siete per la testimonianza della propria coscienza. La testimonianza della coscienza o in altri termini la percezione del senso interno, è l' ultimo fondamento su di cui è appoggiata la scienza dell' uomo, e la congiunzione indivisibile di questa percezione coll' esistenza dell' oggetto percepito, è supposta nelle premesse del raziocinio, con cui si pretende di provarla. La realtà della conoscenza non è dunque il risultamento di un raziocinio: essa è ammessa innanzi a qualunque raziocinio: essa è una verità primitiva ed indimostrabile.

(1) » *Enimvero, si id per quod certi sumus de nostri nostrorumque existentia, reliquis etiam veritatibus commune sit, illud sane erit eorumdem* criterium. *Ejusmodi autem est* evidentia, *ut ejus splendore et vi intellectus non solum se existere, et quibusdam modis affici statuit, sed permultis etiam veritatibus necessario assentitur. - Quamvis philosophi in definiendo veritis criterio, seu quo caractere veritas a falsitate distinguatur, dissideant, tamen in hoc conveniunt, ut illud in evidentia, vel in evidenti rerum perceptione consistat ec.* ». (Gerdil Institutiones Logicae ec.). *Dal che mi sembra potersi dedurre che anche secondo questo illustre filosofo il fondamento della nostra scienza è riposto nell'* evidenza, *la quale si appoggia alla coscienza, o senso interno. Chi amasse vedere le varie opinioni filosofiche sul così detto* criterio *della verità, legga il* Poli *nel suo saggio di un corso elementare di Filosofia.*

§. 2. Le nostre scuole han cercato di dimostrare questa tesi: *Il senso interno è un motivo metafisicamente certo de' nostri giudizii*, cioè un motivo di una certezza infallibile; esse han dunque cercato di dimostrare la realtà della nostra conoscenza. Ma se questa realtà è una verità che non può dimostrarsi, e se essa è necessariamente ammessa nelle premesse di qualunque raziocinio; segue che il raziocinio con cui le scuole han cercato di dimostrar la tesi enunciata, è un raziocinio falso, chiamato da *Aristotile petizione di principio*. Questo modo di ragionare presenta de' raziocinii falsi, perchè il raziocinio consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizii; ora quando l'illazione è premessa in un raziocinio essa non è illazione, e non essendovi illazione non vi è in effetto raziocinio, ma un'apparenza di raziocinio.

Questa specie di falsi raziocinii è di due maniere, o quando si vuol provare l'istesso per l'istesso, o quando vogliam dimostrare una proposizione con un'altra; e questa seconda colla prima. Della prima maniera sarebbe questo raziocinio: *l'aria è grave*; *dunque pesa*. Perchè chi ti nega che l'aria pesa, ti nega ugualmente la proposizione identica, cioè che l'aria è grave, ed il provare l'una cosa per l'altra è il provare l'istesso per l'istesso. Se un filosofo per provare l'esistenza del vòto dicesse: *non tutto lo spazio mondano è materia, vi è dunque del vòto*, commetterebbe una petizione di principio, perchè il principio e la conseguenza sono una medesima quistione.

Ma qui conviene fare un'osservazione per non prendersi equivoco. Abbiamo detto nell'Ideologia che l'equipollenza delle proposizioni somministra un mezzo legittimo d'illazione; si può dunque da una proposizione dedurre un'altra proposizione identica. Ma quando ciò si fa legittimamente, bisogna che la prima proposizione da cui l'altra s'inferisce, sia o una verità primitiva o una illazione di un antecedente raziocinio esatto; altrimenti in ultimo risultamento non vi ha alcuna prova, e si suppone ciò ch'è in quistione.

La seconda maniera con cui si commette la petizione di principio si è, quando una stessa proposizione fa di principio e d'illazione d'una stessa proposizione, il che come è evidente è un assurdo. Se un filosofo, per esempio, volendo provare

l'esistenza de' corpi ricorresse alla veracità di Dio, ed indi per provare l' esistenza di Dio partisse dall' esistenza de' corpi, commetterebbe appunto il circolo vizioso di cui parliamo; poichè l'esistenza di Dio sarebbe nello stesso tempo principio ed illazione dell' esistenza de' corpi. (1).

Nella quistione che ci occupa su la realtà della nostra conoscenza, i filosofi che han cercato di dimostrare questa realtà, hanno commesso appunto il fallo di cui abbiam testè parlato; È evidente, eglino dicono, che nell' idea di sentire una cosa si contiene l'esistenza di questa cosa; ora è evidente che bisogna ammettere di una cosa ciò che si vede compreso nell' idea chiara e distinta di essa; bisogna dunque ammettere l' esistenza di ciò che la coscienza sente. Ora se alcuno domandasse a questi filosofi il motivo dell' evidenza delle premesse del raziocinio rapportato, eglino risponderebbero che un tal motivo è la testimonianza della coscienza; provano dunque la veracità della coscienza per mezzo dell' evidenza, e l' esistenza dell' evidenza per mezzo della veracità della coscienza; e perciò commettono il circolo vizioso di cui abbiam parlato. In questo vizio cade l' autore delle istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione.

La filosofia dee dunque ammettere come una verità primitiva l'esistenza della conoscenza, e del me conoscitore. *Io conosco*, è questo un principio che bisogna contentarsi di riconoscere, e lasciare l' impresa di dimostrarlo.

§. 3. Alcuni filosofi cercando la possibilità di una conoscenza reale in noi invece di riconoscerne l'esistenza, hanno enunciato questa ricerca nel modo seguente: *Come lo spirito passa egli dalla regione delle sue idee a quella delle cose esistenti?* Lo spirito umano, hanno eglino ancora detto, non è

(1) *Bisogna non confondere il così detto* circolo vizioso *col* regresso dimostrativo, *che consiste nel dedurre dall' effetto l' esistenza della causa, quindi dall' esistenza provata di tal causa dedurre quella di altri effetti che ne derivano o possono derivare, diversi dal primo. Così i fisici dedussero la reciproca attrazione tra i pianeti dal loro corso, e poi dalle leggi dell' attrazione così stabilita dedussero altre conseguenze che ne derivano.*

capace di altra cosa se non che di sole idee. Supposta questa dottrina i filosofi si son divisi in due opinioni: alcuni hanno creduto che lo spirito umano non può affatto conoscere le cose esistenti; che egli non possiede altra cosa se non che le proprie idee; e che perciò la sua scienza si limita alla conoscenza di alcuni *fenomeni* che si chiamano anche *apparenze*; ma che una conoscenza delle cose in se stesse considerate è impossibile per l' uomo. Altri filosofi hanno pensato che sebbene lo spirito umano non possegga altra cosa se non che sole idee, pure può per mezzo di queste conoscere le cose esistenti in se stesse; poichè le idee essendo le *immagini o le rappresentazioni delle cose esistenti*, tutto ciò che si dice delle idee può ancora applicarsi agli oggetti, di cui queste idee sono le immagini o le rappresentazioni.

Si vede chiaramente che la prima opinione facendo girare lo spirito in un circolo di apparenze, distrugge la realtà delle nostre conoscenze. La conoscenza non è che un nome vano se essa non è la conoscenza di qualche cosa; un oggetto è un nulla se non è qualche cosa reale. Se tutta la nostra scienza non è composta se non che di *apparenze*, la nostra scienza tutta intera è vana, e la realtà della conoscenza umana è distrutta.

La seconda opinione ammette la realtà della nostra conoscenza senza alcun fondamento. In primo luogo se lo spirito umano non fosse capace di altra cosa se non che delle sole idee, come potrebb' egli conoscere la conformità di queste idee cogli oggetti? Se un uomo vede un ritratto senza aver giammai veduto l'originale, può egli forse conoscere se un tal ritratto sia una produzione arbitraria del pittore, o pure sia la copia di un uomo realmente esistente? E qualora gli si dicesse che il ritratto si riferisce ad un oggetto reale, può egli giammai conoscere senza aver veduto quest' oggetto la similitudine o la differenza del ritratto dell' oggetto medesimo? Da tutto ciò si dee concludere che i filosofi, i quali definiscono le idee per le rappresentazioni degli oggetti, non possono stabilire su di un solido fondamento la realtà delle nostre conoscenze.

Ma come lo spirito passa egli dalla regione delle sue idee a quella dell' esistenze? Lo spirito non può uscire da se stesso; se adunque egli è capace di conoscenze reali, non può ritro-

vare queste conoscenze se non che in se stesso. Ma può egli forse trovare in se stesso delle conoscenze reali? Noi abbiamo già ne' due primi capitoli della psicologia, e nella ideologia intera, gettato i fondamenti della realtà delle nostre conoscenze. Noi abbiamo stabilito che il primo fatto da cui dee partire la filosofia si è la percezione del *me*, il quale percepisce *un di fuori*. Ora la percezione del *me* e delle sue modificazioni da noi chiamata *coscienza*, è nel *me* stesso :questa percezione non è dunque in una regione diversa da quella dell' oggetto percepito. Ma si replica, se la percezione del *me* è nel *me* stesso, *il fuor di me* non è certamente nel *me*. Or come, si domanda, lo spirito il quale non può uscir da se stesso può egli arrivare ad avere una conoscenza reale di ciò che è fuor di se? Lo spirito percepisce in se alcune modificazioni passive, o in altri termini alcune passioni: percependole percepisce ancora l'agente esterno: sentirsi affetto è sentire qualche cosa da cui lo spirito è affetto. Abbiam osservato che gli oggetti de' nostri sentimenti primitivi sono i concreti: lo spirito sentendo le modificazioni passive da cui è affetto, sente se stesso paziente: sentire lo spirito se stesso paziente è lo stesso che un agente esterno che lo modifica. Lo spirito è limitato, e nel suo limite sente l' agente esterno *il fuor di se* che lo limita. Tale è la natura del sentimento primitivo, che noi dobbiamo limitarci a riconoscere. Lo spirito non percepisce dunque gli oggetti esterni se non che in se stesso, e nella coscienza di se stesso è riposto il fondamento della scienza dell' uomo.

§. 4. Per mezzo de' sensi esterni noi sentiamo gli oggetti esterni che ci modificano, e per mezzo del senso interno sentiamo ciò che accade dentro di noi. Ma abbiamo ancora bisogno del senso interno per conoscere ciò ch' è fuor di noi. Le sensazioni esterne ci rendono presenti gli oggetti esterni, ma la coscienza ci presenta queste sensazioni; poichè esse sono nostre interne modificazioni. La visione rende presente allo spirito la luna; ma la coscienza gli presenta la visione della luna. Perciò l'ultimo fondamento della scienza dell' uomo è la coscienza di se stesso. L' *Io* e le sue modificazioni è l' oggetto immediato della coscienza: il fuor di me e le sue proprietà relative, che sono i suoi rapporti con me, ne sono l' oggetto

mediato. Quindi nasce la divisione di due sistemi di conoscenze: l'uno ha per oggetto mediato della coscienza, cioè *il fuor di me* o la natura sensibile: l'altro ha per oggetto immediato lo stesso oggetto immediato della coscienza cioè l'*Io* e le sue operazioni. La ragione finalmente, come abbiamo detto nell'Ideologia, si eleva dalla conoscenza degli oggetti immediati della sensibilità e della coscienza, alla conoscenza dell'essere infinito di Dio invisibile. La conoscenza di questo essere si risolve anche in ultimo risultamento nella testimonianza della coscienza, la quale rende presente allo spirito il raziocinio che dimostra l'esistenza di Dio.

§. 5. Nel capitolo primo della psicologia vi ho dimostrato, che le operazioni dello spirito incominciano dalla percezione del me unitamente alle sue modificazioni, non già dal giudizio sul me. Questa percezione primitiva è il sentimento complesso di alcune esistenze. Fin qui lo spirito è passivo, e non esiste in lui la conoscenza se non che nel germe del sentimento. È necessaria l'azione della meditazione, per fare sviluppare da questo germe l'arbore delle nostre conoscenze. Lo spirito rientrando in se stesso, decomponendo e ricomponendo il fascetto delle esistenze che la coscienza gli presenta, acquista le conoscenze primitive di fatto che sono i fondamenti delle scienze umane. Nel capitolo XIII. della psicologia parlandovi della sintesi, vi ho detto nel §. 117. che vi è una sintesi reale. Questa consiste per lo appunto nel riunire insieme quelle esistenze che sono realmente unite. Nelle verità primitive della coscienza la sintesi riunisce le diverse modificazioni del me al me stesso; ora queste modificazioni sono realmente nel me di cui sono modi di essere. La coscienza percepisce insieme il me colle sue modificazioni: l'analisi decompone queste percezioni complesse, in quella del me cioè del soggetto, ed in quella delle diverse sue modificazioni: la sintesi reale riunisce queste percezioni decomposte, e così nascono le conoscenze primitive reali. Queste conoscenze sono reali, perchè gli elementi (1) di cui si compongono sono reali, essendo le percezioni immediate dell'esistenze, e perchè la loro connessio-

(1) *Il me esiste realmente, le sue modificazioni esistono realmente.*

ne è anche reale. La realtà di queste conoscenze si dee osservare e riconoscere, non mica dimostrare. Voi dovete rileggere il capitolo IX. ed il capitolo XIII. della psicologia, non meno che il XXII. dell' ideologia.

La coscienza ci somministra dunque i dati per le prime conoscenze appartenenti alla natura dell' uomo. Così conosciamo l' esistenza del nostro me; conosciamo che siam soggetti al piacere ed al dolore; che giudichiamo; che ragioniamo; che abbiamo de' desiderii, e che scelghiamo a seconda della nostra volontà: in una parola meditando su la coscienza di noi stessi acquistiamo le conoscenze primitive di fatto, su le quali è fondata la psicologia, e tutte le scienze che hanno per oggetto di farci conoscere lo spirito umano.

Io vi ho detto che le conoscenze primitive sono un prodotto della meditazione sul sentimento della coscienza; e qui vi prego di osservare, che lo spirito umano sotto diversi riguardi, è passivo ed attivo insieme. Egli è passivo nella sensibilità, nella coscienza, nel desiderio e nella riproduzione di alcune idee: egli è attivo nell' analisi, nella sintesi, e nella volontà che dirige queste facoltà della meditazione. Riguardato lo spirito come passivo non è capace nè di conoscenze vere, nè di conoscenze false: egli è a questo riguardo come una tela, su di cui si fanno diverse pitture. La verità o la falsità si dee riporre nell' esercizio della meditazione. Lo spirito possiede la verità, quando egli afferma ciò che è, o nega ciò che non è; nel caso contrario egli erra; la verità e la falsità risiedono dunque ne' nostri giudizii. (1)

Ciò che determina lo spirito a giudicare così e non altrimenti, chiamasi il *motivo del giudizio*. Perciò la coscienza, che è il sentimento del me e delle sue modificazioni, è il motivo immediato di tutt' i giudizii primitivi che riguardano lo spirito umano. Perchè provando un' afflizione io giudico, che sono afflitto? Ciò avviene, perchè son conscio di un' afflizione in me, perchè la coscienza mi presenta insieme l' afflizione, il me, e la loro unione; perciò rivolgendo la mia meditazione su di ciò che la coscienza mi presenta, riagendo per dir

(1) Aristotile *dice che la verità e la falsità sta nella composizione e nella divisione, lo che coincide colla sentenza dell' A.*

così sull'azione della coscienza, formo il giudizio: *io sono afflitto.*

§. 6. La coscienza, la quale è il motivo immediato de' giudizii primitivi che riguardano il nostro spirito, è anche il motivo mediato ed ultimo de' giudizii primitivi che riguardano gli oggetti esterni. Ciò può rilevarsi da quello che abbiamo detto nel §. 86. Il motivo immediato poi di tali giudizii è la sensibilità esterna. Stendendo la mano su d'un globo di marmo io sento una moltitudine di cose esterne al me, che mi danno i sentimenti di resistenza e di continuità: meditando su questo gruppo di sentimenti pronuncio il seguente giudizio: *vi è una cosa fuori di me solida ed estesa.* Or quali motivi concorrono a determinarmi ad un tal giudizio? Vi è, io dico, un globo, cioè una cosa esterna al me, solida, ed estesa, perchè io la sento; e se cerco di nuovo su qual motivo io sappia di sentirla, troverò che un tal motivo è la testimonianza della coscienza; ed è ciò l'ultimo motivo che io poss' addurre di questo mio giudizio. La testimonianza della coscienza è dunque l'ultimo motivo de' giudizii di fatto che riguardano gli oggetti esterni. La sensazione rende presenti allo spirito gli oggetti che sono fuori di noi; ma la coscienza ci presenta la sensazione, e rende per dir così lo spirito presente a se stesso.

Vi sono stati de' filosofi i quali han preteso, che non può rifiutarsi la testimonianza della coscienza che attesta l'esistenza delle sensazioni in noi; ma che debba rigettarsi la testimonianza delle sensazioni, le quali ci annunciano l'esistenza di alcuni oggetti esterni. Essi ammettono la veracità della coscienza come motivo immediato de' nostri giudizii; ma la rifiutano come motivo mediato. Questi filosofi pretendono, che non esistano altri esseri, se non che i soli spiriti e le loro modificazioni: eglino negano l'esistenza tanto del proprio corpo, che degli altri corpi dell'universo. Questi filosofi si chiamano *idealisti*, e la dottrina da loro insegnata appellasi *idealismo.* L'ultimo grado dell'idealismo si è l'*egoismo*, cioè l'opinione, la quale nega l'esistenza non solamente de' corpi, ma ancora quella di tutti gli altri spiriti fuori del proprio. Secondo questa strana razza di filosofi, la nostra vita è un lungo sogno, in cui ci sembra di vedere fuori di noi tante cose che non hanno esistenza, nello stesso modo che non hanno

esistenza gli oggetti che ci sembra di vedere nel sogno. *Cartesio* cercando di rifare il proprio intendimento, e di risalire alle verità primitive, incominciò dal dubitare di tutte le cose; ma egli vide che un tal dubbio supponeva l'esistenza del me che dubita; da ciò incluse che l'esistenza del me era incontrastabile, poichè si ammetteva col dubitarne; ma che l'esistenza delle cose esteriori non confermandosi col dubitarne, rimaneva incerta; egli perciò ammise come incontrastabile l'esistenza degli oggetti immediati della coscienza, ma non gli sembrò tale quella degli oggetti mediati. È incontrastabile, egli disse, l'esistenza dell'idea della Luna nel mio spirito, ma non è incontrastabile l'esistenza del globo lunare fuori del mio spirito; io non posso dubitare della prima, poichè essa si pone col dubbio stesso; ma io posso dubitare della seconda. Così *Cartesio* restò solo nell'universo colle sue idee.

§. 7. Lo stato della quistione su l'idealismo è dunque: *la coscienza è un motivo legittimo mediato ne' giudizii di fatto?* o in altri termini: *si può egli ammettere la testimonianza della coscienza per gli oggetti immediati di essa, e rifiutarsi per gli oggetti mediati?* La coscienza percepisce il me come limitato da un fuor di me; ora se non esistesse un fuor di me, questa testimonianza della coscienza sul proprio essere sarebbe illusorio, e la coscienza non sarebbe un motivo legittimo per gli oggetti immediati. La coscienza percepisce il me come paziente; ora se l'*Io* non fosse affetto da oggetti esterni, egli non sarebbe paziente, e la testimonianza della coscienza circa il proprio essere sarebbe fallace. Inoltre se l'esistenza degli oggetti immediati della coscienza è incontrastabile, bisogna ammettere questi oggetti tali quali si offrono alla coscienza stessa. Se l'esistenza delle sensazioni è incontrastabile, bisogna ammettere le sensazioni tali quali alla coscienza si offrono. Ora che cosa è mai la sensazione, se non è un sentir qualche cosa? Nell'ipotesi dell'idealismo la sensazione non sente (1) alcuna cosa; essa non è dunque in tale ipotesi un sentire, e la sua esistenza è un bel nulla.

La scuola di *Leibnitz* toglie la differenza fra lo stato passi-

(1) *Direi* non è un sentir qualche cosa, *perchè la sensazione non sente.*

vo ed attivo dell'essere pensante: essa insegna che tutte le modificazioni dello spirito nascono dal suo interiore senza alcuna influenza esterna. Lo spirito, secondo il filosofo alemanno, è creato coll'idea dell'universo, e con una forza, la quale tende incessantemente a rendere più chiara e distinta quest'idea. Ora il negare l'esistenza delle passioni nello spirito è un negare le verità immediate della coscienza. Ma non potrebbero forse le nostre sensazioni derivare dall'interno della nostra natura, e perchè nascono indipendentemente dalla nostra volontà, darci il sentimento della passione? Rispondo in primo luogo che la scuola di Leibnitz non può farci questa obbiezione, poichè essa insegna che tutte le modificazioni dell'anima nascono dalla forza unica di rappresentar l'universo; gli atti perciò della volontà e le sensazioni nascono, secondo questa scuola, dallo stesso principio: dico in secondo luogo, che non solamente le sensazioni si presentano alla coscienza come indipendenti dalla volontà, ma ancora come effetti di un'agente esterno, e la coscienza percepisce il me come limitato da un di fuori.

§. 8. Nel sistema Malebranchiano le sensazioni sono prodotte nel me da Dio; e perciò in questo sistema l'*Io* sarebbe anche paziente, nel caso che non esistessero i corpi. Ma in primo luogo è incontrastabile anche in questa ipotesi l'esistenza di *un di fuori* che limita ed agisce sul me, e questa verità ci vien rivelata dalla coscienza. Se poi il di fuori da cui lo spirito è affetto possa confondersi con Dio, è una seconda quistione, che riguarda la natura del di fuori. Volendo risolverla osservo, che Dio secondo la nostra filosofia e quella di *Malebranche*, è un essere semplice; ora il di fuori de' sensi si mostra a noi come moltiplice. Non solamente io sento stendendo la mano su di un tavolino un soggetto incognito col dito pollice, ma ne sento ancora uno col dito indice, ed il secondo mi si offre come distinto dal primo, e come contiguo collo stesso. Pare dunque che io possa esser sicuro, che l'esistenza esterna che mi modifica sia moltiplice; e che perciò sia diversa da Dio che è un essere semplice.

§. 9. Confesso che il raziocinio rapportato, per provare esser l'esistenza esterna che ci modifica moltiplice, non sembra essere interamente soddisfacente. Uno stesso oggetto può produrre nel nostro spirito modificazioni diverse, e sembrarci ancora

moltiplice senza esserlo. Così uno stesso corpo si mostra in un modo per mezzo della vista, ed in un altro diverso per mezzo del tatto; e l'idea del corpo visibile è, come abbiam osservato nell'Ideologia, diversa da quella del corpo tangibile. Inoltre si possono situare degli specchi in modo, che ci presentino lo stess' oggetto come duplicato, triplicato ec. ciò che può anche avvenire riguardando un oggetto col mezzo de'soli occhi.

Tutti questi fenomeni che ci si obbiettano, suppongono l'esistenza moltiplice, e si spiegano per mezzo della stessa: un corpo sembra di un modo per mezzo della vista, e di un altro per mezzo del tatto; poichè esso agisce diversamente su due organi diversi: sul tatto agisce immediatamente; sugli occhi agisce mediatamente per mezzo de' raggi luminosi. Un corpo sembra duplicato, triplicato ec. per mezzo di alcuni specchi, perchè agisce su gli occhi per mezzo di raggi reflessi diversi; lo stesso avviene quando si vede per mezzo dei soli occhi duplicato: in tal caso i raggi che colpiscono le retine, vanno a convergere in punti diversi. Tutti questi fenomeni dunque hanno luogo nella supposizione che l'esistenza esterna sia moltiplice. Ma supponendo che un essere unico e semplice modifichi lo spirito il quale è anche semplice, non sembra possibile che l'esistenza esterna apparisca in modi diversi. Il modo in cui questo apparisce è un risultamento della natura dell'agente e del paziente, e non può perciò essere che unico e semplice ancora esso.

Nell'ideologia vi ho fatto vedere, che fra l'estensione che ci colpisce al di fuori, ve ne è una la quale l'*Io* riguarda come propria, ed è quella in cui gli sembra di esistere, che è immediatamente sotto l'impero della sua volontà, e che gli è incessantemente presente; e vi ho ancora fatto vedere che ve ne ha un'altra, la quale si riguarda come estranea al me, nella quale l'*Io* non si trova. Secondo la testimonianza della coscienza vi è dunque *un di fuori* in cui l'*Io* si trova, o che è unito al me; e vi è un di fuori in cui l'*Io* non si trova, e che non è unito al me. Il di fuori è dunque moltiplice. Questo raziocinio mi sembra esatto. Ma ripiglia *Malebranche*, le nostre sensazioni non sono forse modificazioni dell'anima nostra? e Dio non può forse produrre in lei tutte le modificazioni di cui essa è capace? Le nostre sensazioni, io rispondo, sono modificazio-

ni dell'anima nostra, ma modificazioni relative le quali suppongono un termine al di fuori di noi, e Dio non può perciò produrle indipendentemente da questo termine. Le sensazioni sono un sentire, ed ogni sentire è di sua natura un sentir qualche cosa; non vi puó dunque essere sensazione senza oggetto sentito.

Ma che cosa è mai, continuano gl'avversarii ad opporci, quest'esistenza del me in un di fuori di lui? L'*Io* può egli forse esistere altrove se non che in se stesso? Che cosa è mai questa unione del me con un di fuori? È essa forse spiegabile, forse in alcun modo concepibile? Questa unione, io rispondo, è il segreto del Creatore: essa è un mistero che bisogna rispettare. L'*Io* esiste in se stesso, ma egli ha il potere di agire immediatamente su di una cosa esterna a lui; e questa cosa può a vicenda agire immediatamente sul me: queste due cose sono perciò in un rapporto di causalità scambievole: un tal rapporto è reale, ed è il fondamento del fenomeno dell'unione.

Ho osservato nella Psicologia che lo spirito ne'sogni è solamente in un stato passivo; quindi non può aver luogo in lui alcun giudizio, e perciò in tale stato lo spirito non è capace nè di errore nè di verità: per potersi a lui imputare l'errore, è necessario che abbia il pieno possesso della sua attività. Tutte le obbiezioni dunque che gl'idealisti ricavano dai sogni e dalla follia, non hanno alcun valore.

§. 9. La meditazione sul sentimento del me il quale sente un fuor di me, ci somministra le verità primitive di *esperienza interna*, e quelle di *esperienza esterna*. L'Io ragiona, egli desidera, egli vuole ec.: ecco verità che si riducono alla prima specie. Vi è un di fuori: questo ci apparisce esteso, impenetrabile, mobile ec. ecco verità di *esperienza esterna*.

Ma l'uomo non può acquistare la scienza in un istante: se i prodotti della meditazione non fossero permanenti, l'edifizio della scienza umana non avrebbe potuto costruirsi. Il sapientissimo Creatore della Natura ha provveduto a ciò; egli ha dotato il nostro spirito della memoria, la quale rende permanenti i prodotti della meditazione e ci trasporta nel passato. *Il pane che ho mangiato mi ha nutrito. L'acqua che ho bevuto ha estinto la mia sete. Il Sole mi si è mostrato in un punto dell'orizzonte, e dopo qualche tempo mi si è mostrato*

in un' altro ed è scomparsò dagli occhi miei: 'questo fatto l'ho osservato più volte. Ecco alcune verità di fatto, che la memoria mi presenta.

Se vi domanderò il motivo per cui dite aver osservato che il Sole nasce e tramonta, mi risponderete che vi ricordate di averlo osservato; e se vi domanderò di nuovo: come sapete, che vi ricordate di aver ciò osservato? mi risponderete che ne avete coscienza. La memoria è dunque il motivo immediato del giudizio di cui parliamo, e la coscienza è il motivo mediato.

Osservate che senza la memoria presa in un senso esteso e che comprende anche ciò che *Locke* chiama *contemplazione,* non vi potrebb' essere nè giudizio, nè raziocinio. Quando giudichiamo, la nozione del soggetto dee continuare ad esser presente allo spirito sino al momento in cui il giudizio è formato. Quando ragioniamo, è necessario che ciascuno de' due giudizii delle permesse sia continuato ad essere tenuto presente allo spirito sino al momento dell'illazione. Quell' atto con cui lo spirito continua a tener presente un pensiere quale che siasi, chiamasi da *Locke contemplazione*: esso è un'attenzione continuata. Quando nondimeno parliamo della memoria come motivo de' nostri giudizii, intendiamo parlare del riconoscimento di un pensiere riprodotto.

Alcuni filosofi tentano di giustificare la testimonianza della memoria colla veracità di Dio. Se la memoria, eglino dicono, c' innganasse, l' inganno si potrebbe attribuir a Dio che ci ha fatto perchè c' ingannassimo. Ma se la cosa fosse come questi filosofi la pensano, noi non saremmo giammai ingannati dalla memoria; intanto gli errori di memoria sono giornalieri. Non esiste dunque la pretesa garentigia di Dio. Io vi parlerò in appresso delle cause de' nostri errori, ed allora vi farò ancora conoscere come avvengono i falli di memoria.

Concludiamo che l' ultimo motivo di tutt' i nostri giudizii si è la testimonianza della coscienza. I nostri giudizii o sono primitivi, o dedotti: i primi o sono assiomi, o verità primitive di fatto: gli assiomi sono evidenti per se stessi, e la testimonianza della coscienza ci attesta la loro immediata evidenza. Le verità primitive di fatto hanno per motivo immediato la coscienza, la sensibilità, la memoria; ma tutte si appoggiano su

la coscienza, come sul loro ultimo motivo. Le verità dedotte hanno per motivo immediato il raziocinio, e per motivo mediato la coscienza che ci assicura della deduzione. La coscienza è dunque la base fondamentale di tutto il sapere umano: chiunque cerca d' introdurre l' illusione nel santuario della coscienza, distrugge qualunque filosofia, ed è in contraddizione con se stesso. Ciò sarà più ampiamente sviluppato in appresso.

CAPO II.

DEL RAZIOCINIO MISTO

§. 10. Il raziocinio come abbiamo detto nella Logica pura si dee considerare sotto due aspetti, cioè riguardo alla sua *forma*, e riguardo alla sua *materia*.

Nel capitolo secondo della logica pura vi ho detto che il raziocinio è di due specie *puro e misto*. Ora le leggi formali del raziocinio di cui vi ho parlato nella logica pura, son comuni tanto al raziocinio puro, che al raziocinio misto; poichè esse son fondate su la nozione dell' atto intellettuale chiamato raziocinio, il quale consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizii. Perciò ogni raziocinio sia puro sia misto, dee costare di tre giudizii, e di tre idee. Nel raziocinio sia puro sia misto, il mezzo termine non può entrare nella conclusione, nè può essere preso due volte particolarmente; non si può concludere da due premesse negative, e l' illazione dee seguire la parte più debole. Queste leggi riguardano la forma del raziocinio, e prescindono dalla sua materia. La differenza tra il raziocinio puro ed il raziocinio misto, dipende dalla materia, poichè le premesse del raziocinio puro sono giudizii necessarii, laddove nel raziocinio misto una delle premesse è un giudizio sperimentale.

Voi avrete inteso parlare della logica degli antichi, e particolarmente di quella di *Aristotile*: avrete inteso che i moderni filosofi ne parlano con disprezzo: guardatevi dal pregiudizio di prestare a questi ultimi una cieca credenza: gli antichi hanno formato una analisi esatta dell'atto intellettuale chiamato raziocinio: eglino ne hanno con precisione determinato le leggi formali, e la logica sortì dalle mani di Aristotile, in questa parte, perfetta: gli sforzi di alcuni moderni a volerla cam-

biare hanno piuttosto contribuito a recare in questa parte della filosofia la confusione e l'incertezza. Non si dee dir lo stesso della logica de' fatti: su di questa i moderni avendo analizzato meglio il sistema delle facoltà dello spirito umano, e risalito all'origine dell'idee, ci hanno posto in istato di migliorarla notabilmente (1).

§. 11. L'illazione del raziocinio misto è una verità dedotta di esistenza, vale a dire è un giudizio che pronuncia su le cose esistenti, non già su le sole nostre idee. *Un corpo pesante non sostenuto cade. Ogni corpo è pesante. Ogni corpo dunque non sostenuto cade.* Il primo giudizio esprime il rapporto d'identità fra l'idea di un corpo pesante non sostenuto, e l'idea di un corpo che cade: il secondo è un giudizio sperimentale: il terzo pronuncia su i corpi esistenti. L'illazione ne' raziocinii misti esprime dunque un fatto, ma vi dee essere, come abbiamo detto, una connessione fra l'illazione e le premesse; il raziocinio misto pone dunque una connessione fra i fatti. Ma vi può essere fra i fatti una connessione, e quale questa può esser mai? I fatti che si legano nel raziocinio, sono essi tutti e due oggetto di esperienza, ed in questo caso come si legano? Se uno di essi è oggetto di esperienza, l'altro può non esserlo sebbene sia di natura di essere osservato? Si può egli concludere da un' esistenza che cade sotto l'esperienza ad un' esistenza che non può cadere sotto l'esperienza, e lo spirito è egli autorizzato a porre esseri, che non colpiscono, nè possono colpire la sensibilità e la coscienza? In una parola quale istruzione ci reca il raziocinio misto? Eccovi ri-

(1) *Una troppo cieca venerazione per gli antichi è un pregiudizio: ma negare ad essi specialmente in cose di puro raziocinio un gran merito è un pregiudizio anche più fatale. Si è potuto dar a' giorni nostri un giro più chiaro alle materie, alle dimostrazioni: ma la sostanza ricoperta da una ruvida scorza è spesso eccellente in loro che, dirò con Lattanzio*: temporibus antecesserunt, sapientia quoque antecesserunt. *Anzi oserei dire che le più belle teorie e le più sane dottrine moderne sono tutte, sebbene non tanto chiaramente, sparse nelle opere degli antichi filosofi, o almeno i germi vi si trovano, sapendoli bene investigare.*

cerche della più alta importanza, e che non mi sembrano ancora sufficientemente meditate.

Per farle ordinatamente noi osserveremo la legge che ci abbiamo proposto, ch'è quella di passare gradatamente dal noto all'ignoto. Dalla logica pura sappiamo come il raziocinio puro sia istruttivo per noi, cerchiamo di passare da questo noto all'ignoto che vogliamo scovrire.

§. 12. Il raziocinio puro c'istruisce in due modi, 1. perchè serve a legare insieme e classificare le conoscenze, che si hanno senza il raziocinio, 2. perchè ci fa scovrire quei rapporti fra le nostre idee, che non si possono immediatamente conoscere. Vediamo se queste due utilità del raziocinio puro sieno applicabili, e come lo sieno al raziocinio misto.

Io suppongo di avermi formato l'idea di una cosa, che chiamo *animale*, e che questa sia l'idea generale di una cosa che ha vita, moto spontaneo e senso. Questa idea esistendo nel mio spirito, suppongo di vedere una bestia ignota che alla mia presenza prende la fuga; io dirò tosto: ciò che ho veduto è un animale, e se mi si domanderà il motivo di questo giudizio, risponderò immantinente che la cosa da me veduta al veder me è fuggita, il che vale quanto dire; averla io osservata fornita di vita, moto spontaneo e senso. Ecco ciò che accade nel mio spirito a quest'occasione: in seguito dell'impressione sensibile, che la bestia ha fatta su i miei occhi, io ho formato il seguente giudizio sperimentale: *ciò che ho veduto è una cosa che ha vita, moto spontaneo e senso*: a questo giudizio segue quest'altro: *ciò che ha vita moto spontaneo e senso, è animale*. Dopo viene l'illazione: *la cosa che ho veduto è dunque animale*. Ora che cosa ho io fatto con questo raziocinio? Ho ridotto l'individuo che ha colpito i miei sensi, al suo genere: ho eseguito una classificazione. Ciò fa vedere che tutte le classificazioni, vale a dire le riduzioni degl'individui alla loro specie ed al loro genere sono il risultamento di un raziocinio dopo che lo spirito si ha formato l'idea della specie o del genere. Ma ciò richiede ancora alcune spiegazioni. Quando dico: *la cosa che ho veduto è animale*, dico: *la cosa che ho veduto è una cosa che ha vita, moto spontaneo e senso*. Ma questo giudizio è lo stesso del giudizio sperimentale delle premesse; pare dunque che non si dica

nulla nell' illazione, che non sia antecedentemente noto. Ciò è vero, il raziocinio non mena in questo caso ad una conoscenza che non si possa ottenere senza di esso; ma serve a legare questa conoscenza ad un' altra. Io dico nell' illazione: l' individuo che ha colpito i miei sensi appartiene al genere degli animali; io riduco l' idea particolare di quest' individuo la quale ho indipendentemente dal raziocinio, all' idea universale del suo genere; il raziocinio non serve a darmi queste due idee, ma a legarle, e ridurre l' una sotto dell' altra: essa mi fa conoscere che il predicato da me pronunciato per questo individuo, è un predicato generico.

Il raziocinio recato in esempio può riguardarsi come misto, poichè la proposizione: *ciò che ha vita, moto spontaneo e senso è animale*, è la definizione del vocabolo *animale*, e si prescinde in essa dall' esistenza dell' animale.

Nella Psicologia parlandovi dell' immaginazione vi ho spiegato la legge dell' associazione delle idee: *la percezione passata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte*. Questa legge concorre qui a fare eseguire l' atto del raziocinio. Nel momento che la bestia ignota colpisce i miei sensi, e che giudico che essa ha vita, moto spontaneo, e senso, mi ritorna una parte del seguente pensiere: *ciò che ha vita, moto spontaneo e senso, è animale*: mi si dee perciò risvegliare l' intiero pensiere. La legge della immaginazione è dunque necessaria per la formazione di questi raziocinii; ma sarebbe errore il concludere che il raziocinio sia un atto dell' immaginazione. Il raziocinio consiste nella deduzione dell' illazione. Un tale atto è un prodotto delle due facoltà di analisi e di sintesi; di analisi perchè il giudizio dedotto vedendosi compreso nelle premesse, si separa dalle stesse: di sintesi perchè lo stesso giudizio si lega colle premesse, ed il raziocinio intiero riceve l' unità sintetica.



Se formo il seguente raziocinio: *I quattro lati del mio tavolino son tutti uguali alla canna, cioè sono uguali ad una terza quantità: due o più quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse; i quattro lati del mio tavolino son dunque uguali fra di essi.* Questo raziocinio è misto: la prima proposizione esprime un giudizio sperimentale, la seconda un giudizio puro: l' illazione mi fa conoscere il rapporto fra

alcuni fatti, cioè fra i termini della superficie del mio tavolino: questo rapporto è l'istesso di quello che il giudizio puro mi fa conoscere fra le mie idee. Il raziocinio misto mi fa dunque qui conoscere quel rapporto fra alcuni fatti che io conosco fra le mie idee, le quali comprendono le idee particolari di alcuni fatti. Vi ho detto nella logica pura che le verità necessarie sono ipotetiche per la natura, e che l'esperienza rende effettiva l'ipotesi; e perciò lo spirito è autorizzato di applicare ai fatti i rapporti delle sue idee.

Da tutto ciò concludiamo che le istruzioni recate allo spirito dal raziocinio puro, possono estendersi ancora al raziocinio misto. Esso serve; I. a classificare i fatti della natura dopo che lo spirito si ha formato alcune idee generali; II. a farci conoscere alcuni rapporti fra i fatti, che noi conosciamo fra le idee che comprendono le idee particolari di tali fatti. Su questi fondamenti è stabilita l'applicazione delle matematiche pure a'fenomeni della natura visibile.

§. 13. Fin qui il raziocinio misto è limitato a farci conoscere alcuni rapporti fra i fatti; non già a manifestarci un fatto che l'esperienza non ci fa conoscere. Anche nella classificazione noi non conosciamo se non che rapporti. Difatto classificare un individuo è ridurre un individuo alla sua specie ed al suo genere: è ritrovare un rapporto di similitudine fra quest'individuo ed altri individui. Il dire: *la cosa che ho veduto è animale* significa: l'individuo che colpisce i miei sensi è simile ad altri individui da me osservati, e compresi sotto una idea generale legata al vocabolo animale.

Ma il raziocinio misto non si limita solamente ad istruirci su i rapporti de'fatti, ma ancora a svelarci de'fatti che l'esperienza non manifesta. Ora per fare ciò, è necessario che vi sia un legame fra il fatto noto da cui lo spirito parte, ed il fatto ignoto che si deduce. Vi ho detto nell'ideologia che l'esistenze hanno due connessioni reali; una è quella della modificazione al soggetto, e l'altra dell'effetto alla causa. Il raziocinio dunque per menarmi da un fatto che non isperimento ha due mezzi; uno è quello di dedurre dalla esistenza di un soggetto che cade sotto l'esperienza, l'esistenza di una qualità che sotto l'esperienza non cade. Ho osservato che l'acqua ha la qualità di estinguer la sete: il sentimento della sete ritorna in me;

veggo dell' acqua in una fonte, e giudico prima di bevere, che quest' acqua ha la qualità di estinguermi la sete. Qui dall' esistenza del soggetto che cade sotto i miei sensi, deduco l' esistenza di una delle sue qualità, cioè dall' esistenza di un corpo fluido e trasparente, che colpisce i miei sensi, deduco la sua qualità di estinguere la mia sete. Il raziocinio che si forma nel mio spirito a quest' occasione può esprimersi in questo modo: *il corpo che io vedo è acqua: l' acqua ha la qualità di estinguer la sete: questo corpo ha dunque la qualità di estinguer la sete.*

Il secondo mezzo con cui il raziocinio che si aggira su i fatti, che ci mena da una esistenza che cade sotto l' esperienza ad un' altra esistenza che sotto l' esperienza non cade, si è il dedurre da una causa che si sperimenta, un effetto che non si sperimenta; o da un effetto che si sperimenta, una causa che non si sperimenta. Ho osservato che il fuoco posto in una certa vicinanza della neve, produce la liquefazione di questa: veggo del fuoco in vicinanza di una palla di neve, e giudico che questa sarà dal fuoco liquefatta. Qui dalla causa che sperimento, deduco l' effetto che non isperimento. Il raziocinio che si forma nel mio spirito in questa occasione può esprimersi nel modo seguente: *il corpo che colpisce i miei sensi è fuoco posto in vicinanza di una quantità di neve: il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà; questo corpo liquefarà dunque la neve che io veggo.*

Possiamo ugualmente dall' effetto manifestatoci dall' esperienza, dedurre la causa che l' esperienza non ci manifesta. Veggo delle piante verdi in un campo, e deduco che questo campo fu seminato. Veggo un bambino che vagisce, e deduco l' esistenza di una donna che l' ha partorito.

§. 14. *Davide Hume* ha combattuto la legittimità de' raziocinj della specie di quelli testè rapportati. Non si conclude, egli dice, legittimamente da un' esistenza, oggetto della esperienza, ad un' esistenza, che sotto l' esperienza non cade. È necessario che ponghiate attenzione alle sue obbiezioni, ed alle mie risposte. E' questa una materia molto importante nella filosofia. In primo luogo richiamate nel vostro pensiere ciò che nella logica pura io vi dissi circa la distinzione dei giudizii in necessarj ed in contingenti. Negli esempj testè recati i giudi-

zj: *l'acqua ha la qualità di estinguer la sete, il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà*, sono giudizj empirici, e perciò contingenti: Io non ritrovo nell'idea di un corpo fluido e trasparente l'idea della qualità di estinguer la sete; nè nella idea del fuoco posto in vicinanza della neve l'idea di essere la causa della liquefazione di questa: in siffatti giudizj non ritrovo alcuna identità fra il soggetto ed il predicato: l'esperienza mi fa solo conoscere la coesistenza del predicato col soggetto; questi giudizj non sono dunque analitici, ma sintetici.

Ora l'esperienza che mi fa conoscere la coesistenza solamente del predicato col soggetto, non me la può far conoscere che ne' casi particolari da me finora osservati: nè mi dà alcun dritto di concludere da' casi particolari finora osservati, a quelli che non ho osservato ancora; intanto negli esempj recati io concludo questa coesistenza prima della esperienza: i miei raziocinj si riducono a queste deduzioni: *l'acqua che ho bevuto estingue la sete; l'acqua dunque che beverò l'estinguerà ancora. Il fuoco che ho veduto posto in vicinanza della neve, l'ha liquefatta; il fuoco che vedo posto in vicinanza della neve, seguirà dunque a liquefarla.* In questi entimemi si suppone tacitamente un fondamento comune, ed è appunto *la similitudine del passato col futuro*. Ora, dice *Hume*, questa similitudine non è una verità identica e necessaria, nè una verità sperimentale. Non è una verità identica, poichè non si vede nell'idea del passato compresa la similitudine coll'avvenire. Qual contraddizione ritrova lo spirito in questa proposizione: *il passato non è simile al futuro?* Non è una verità sperimentale, poichè per esserlo bisognerebbe che il futuro fosse un dato sperimentale come il passato, e così lo spirito potrebbe osservare il rapporto di similitudine: al contrario noi deduciamo il futuro dal passato, e lo deduciamo in forza di questa supposta similitudine che niente ci autorizza a supporla; poichè non si può porre il rapporto di similitudine fra due fatti, senza osservare i fatti fra i quali si pone il rapporto. Tale è la somma de' ragionamenti di *Hume*. È necessario di farne un esame diligente.

§. 15. Prima di tutto determiniamo lo stato della quistione. Si cerca se la similitudine fra il passato ed il futuro nel corso

della natura, sia una verità sperimentale. Che cosa è mai una verità sperimentale? È un giudizio vero che noi formiamo meditando su ciò, che ci offre la coscienza e la sensibilità. Io dico la coscienza e la sensibilità, perchè la memoria non fa altro se non che riprodurre le modificazioni di queste due potenze passive; e perciò la memoria rende permanenti allo spirito i dati sperimentali. Vediamo dunque se noi formiamo il giudizio di cui si parla. Suppongo che siamo nel mese di gennaro 1824: tutt'i giorni scorsi dopo gennaro 1800 sino a gennaro 1824 sono un *futuro*, considerati relativamente a gennaro 1800, e sono un *passato* relativamente a gennaro 1824. Ora ho io osservato nel primo giorno di febbraro 1800 che l'acqua bevuta estingue la sete, e nel dì due dello stesso mese ho osservato ugualmente che l' acqua bevuta estingue la sete; ora il dì due febbraro è un futuro relativamente al primo giorno di questo mese: nel dì due ho io dunque osservato la similitudine fra il passato ed il futuro. Similmente il dì tre dello stesso mese è un futuro relativamente al giorno due ed al primo giorno del mese, ed il dì tre avendo osservato che l' acqua bevuta estingue la sete; in questo giorno tre, ho dunque osservato ancora la similitudine fra il passato ed il futuro. Lo stesso vale per tutti gli altri giorni successivi sino a gennaro 1824. In tutti i giorni dunque scorsi dopo gennaro 1800 sino a gennaro 1824, ho io, meditando su di ciò che mi ha offerto la sensibilità e la coscienza, giudicato con la verità che il futuro è simile al passato. La serie degli stati del mio spirito che la memoria mi offre, mi presenta una successione in cui il primo anello determinato ad arbitrio, tutti gli altri fuori dell' ultimo si possono a vicenda e si debbono riguardare come futuri, e come passati; perciò la similitudine osservata fra ciascuna di questi stati e gli altri che lo precedono, è una similitudine osservata fra il futuro ed il passato. La similitudine dunque fra il futuro ed il passato è una verità sperimentale, e tutta l'armata delle obbiezioni di *Hume* è distrutta. Se nella serie degli stati A, B, C, D, B è futuro relativamente ad A, e passato relativamente a C, e D; e se D è futuro relativamente a C, B, A, e C, B, A, sono passati relativamente e D, quando io ritrovandomi nello stato D osservo la similitudine fra esso e gli stati antecedenti C, B, A, non osservo forse la

similitudine fra il passato ed il futuro? E se tutti gli stati che la memoria mi offre, si presentano a me come simili allo stato D, potrassi forse mettere in dubio che la similitudine del futuro col passato non sia una verità di esperienza?

Di grazia il ricercare se il futuro sia simile al passato non è forse il ricercare, se la natura sia costante nel suo corso? E vi è alcun uomo di buona fede che possa negare, essere una verità sperimentale la costanza della natura nel suo corso? Non abbiamo noi forse ne' nostri climi osservato la costante successione del giorno alla notte? Non abbiamo noi forse osservato il costante ritorno delle stagioni? Non abbiamo osservato che il grano si produce per mezzo del seme; che i bovi, i cani, i cavalli ec. nascono dall'accoppiamento de' due sessi? che il pane ci ha costantemente nutriti, e l'acqua costantemente dissetato? E dopo di ciò, si può egli forse rivocare in dubbio questa verità: *l'esperienza c' insegna che la natura è costante nel suo corso?*

§. 16. Ma si dice questa proposizione: *il passato è simile al futuro,* non è di una universalità assoluta, e perciò non può comprendere tutto il futuro; e quindi non è applicabile al futuro relativo al tempo in cui si giudica. Ma qui si cambia lo stato della quistione. *Hume* asserisce che la proposizione enunciata non è nota nè *a priori*, nè per mezzo dell' esperienza: io ho provato che essa è una verità sperimentale. Ora il riguardarla come una verità sperimentale è lo stesso che riguardare il giudizio che la manifesta, come un giudizio contingente e che non è di una universalità assoluta; poichè non esclude nello spirito la possibilità dell' opposto. Ma ciò non fa sì che questo dato non possa menare ad un' illazione contingente anch' essa, e che non esclude la possibilità dell' opposto. Ciò sarebbe un confondere l' ordine delle verità razionali, *a priori*, coll' ordine delle verità empiriche. Io pretendo che la similitudine dal futuro col passato sia una verità sperimentale, non una verità razionale; una verità sintetica, non analitica; una verità contingente, non necessaria; una verità in conseguenza che non esclude nello spirito la possibilità dell' opposto; ma che non presenta alcun motivo di credere che questa possibilità si riduca all' atto.

Alcuni filosofi pretendono che i raziocinii di cui parliamo

non possono darci se non conseguenze probabili, non già certe. Ma io non posso adattare una siffatta dottrina. Se mi è lecito di riguardare come assurdo l'idealismo, e di riguardare come incontrastabile la realtà di un di fuori; perchè non sarebbe certa per me questa proposizione: *l'esperienza m'insegna che il futuro è simile al passato?* Ma anche nell'ipotesi dell'idealismo, questa proposizione intesa riguardo a' fenomeni e relativamente al me, non cesserebbe di essere incontrastabile. Una proposizione probabile può esser falsa, e nel momento stesso che si pronuncia, si conoscono i motivi pe' quali può esserla, ma la proposizione enunciata non presenta alcun motivo di esser falsa. Nè si dica che Dio può cambiare il corso della natura, come di fatto lo cambia alcune volte coll'operazione de' miracoli; poichè anche in tal caso la proposizione rimane vera. Io non riguardo questa proposizione come necessaria in modo che si escluda nel mio spirito la possibilità dell'opposto, e perciò resto sempre in qualunque caso immune dall'errore. Se mi domandate, su qual motivo appoggiate voi il giudizio, che l'acqua che beverete, estinguerà la vostra sete? Io vi risponderò che l'esperienza mi ha insegnato la costante coesistenza della qualità di estinguer la sete nell'acqua; e se mi domandarete di nuovo: potrebbe l'acqua che vedete esser priva della qualità di cui parliamo? io vi risponderò che nel mio spirito questa verità non esclude la possibilità dell'opposto; che ignoro se questa qualità esista necessariamente nell'acqua; ma che non ho nondimeno alcun motivo di credere in questo istante, che l'acqua la quale io vedo non estinguerà la mia sete. Tutti questi giudizii non possono essere erronei. Egli non bisogna confondere l'ordine delle verità razionali con quello delle verità sperimentali.

§. 17. Il sapientissimo autore della natura non ha nondimeno affidato la condotta della nostra vita a siffatti raziocinii: egli ha posto in noi alcuni principii necessarii che ci conducono nelle nostre azioni. L'aspettazione del futuro simile al passato può riguardarsi come un sentimento; o come la conseguenza di un raziocinio. Essa determina le nostre azioni giornaliere come sentimento, non già come conseguenza di un raziocinio. Sviluppiamo questa dottrina. La legge dell'associazione delle idee di cui vi ho parlato nella Psicologia, è

certamente un principio necessario e meccanico delle nostre azioni: comunemente non si attribuisce a questo principio tutta l'estensione che esso mi sembra avere. Suppongo che entrando in un'appartamento io sia affetto dall'odore di rosa, sebbene alcuna rosa non si offra punto a'miei sguardi. In forza de'principii dell'associazione delle idee, la sensazione che io provo dee riprodurre le sensazioni simili dell'odore di rosa, che io ho altre volte provato: queste sensazioni riprodotte essendo unite con le sensazioni visuali, che mi manifestavano il colore e la forma delle rose, che hanno colpito i miei sensi; queste sensazioni visuali si riproducono ancora. Fin qui pare che estenda la sua influenza la legge psicologica dell'associazione delle idee; ora in queste riproduzioni o associazioni non si contiene punto la realtà attuale di un corpo che abbia il colore e la forma della rosa; intanto lo spirito è costretto a supporre una siffatta realtà; sebbene la rosa non si offra ai miei sguardi; pure allora che io provo la sensazione del suo odore, le idee della sua forma e del suo colore non solamente si dipingono di seguito nella mia immaginazione; ma il mio spirito le rapporta ad un oggetto, dalla presenza del quale egli non è affetto, ma di cui suppone l'esistenza: io grido: *vi ha quì certamente un mazzetto di rose*; ne sono così certo come se le avessi vedute e toccate. Lo stesso mi accade allora che odo nella camera vicina la voce di un amico: non dubito ch'egli non sia là, sebbene egli non sia ancora presente ai miei occhi. Questi fatti sembrano non potersi spiegare colla legge dell'associazione delle idee. Questa si limita all'occasionè di una sensazione presente, a riprodurre le sensazioni simili, e le altre che si sono provate unitamente a queste, le quali sensazioni riprodotte, o per parlare con maggior precisione, i quali fantasmi, non portano con loro l'idea della loro realtà attuale, nè si uniscono colla sensazione presente, ma col fantasma delle sensazioni simili. Da queste considerazioni alcuni filosofi sono stati indotti a riguardare la supposizione della realtà di cui parliamo, come uno de'fatti primitivi della nostra natura intellettuale, ed hanno chiamato questa operazione dello spirito che consiste a supporre un fatto non presente a'sensi, *credenza*. Così negli esempii addotti io sento l'odore della rosa, e *credo* in seguito la sua

esistenza attuale in un certo luogo, come sento la voce dell'amico, e *credo* in seguito la sua presenza nella camera vicina.

Avendo meditato su quest'oggetto, credo che la legge psicologica dell'associazione delle idee combinata con altri principii, che l'esame delle nostre facoltà mi ha fatto adottare, potrà dare una spiegazione soddisfacente del fatto della credenza. Abbiamo stabilito la differenza fra la coscienza e l'attenzione: abbiamo osservato che un certo grado di attenzione è necessario per la memoria. Su queste verità si posson stabilire i seguenti principii, 1. tutto ciò che è nella coscienza non segue che sia nella attenzione, 2. tutto ciò che è nella coscienza non segue che sia nella memoria. Allora che si hanno insieme più percezioni, lo spirito ne ha coscienza: quest' atto semplice della coscienza prende diversi caratteri secondo la diversità delle meditazioni interne che ne sono l'oggetto. Ciò supposto, esaminiamo le percezioni che entrano nel sentimento della credenza. Allora che essendo molestato dalla sete vedo dell'acqua, ed attendo dal bere il dissetarmi, ecco le percezioni che concorrono a produrre questa aspettazione: 1. la percezione visuale dell'acqua presente, 2. la percezione delle altre acque passate riprodotte dalla prima, 3. la percezione degli atti di bere passati, 4. la percezione dell' estinzione della sete in seguimento del bere. In queste riproduzione vi entra la nozione del futuro; poichè l'atto di bere viene in seguito della percezione dell'acqua, e l'estinzione della sete si percepisce in seguito della percezione dell'atto di bere. Ora supponiamo che la seconda percezione delle acque passate, per mancanza di attenzione sia ecclissata e sparisca ; allora rimarranno le percezioni seguenti dell'ordine successivo in cui le abbiamo enunciato, ed essendo necessario che queste percezioni sieno per loro natura associate alla percezione dell'acqua, si associeranno alla percezione dell'acqua a' nostri occhi presente: lo spirito sarà in tal caso affetto dal seguente gruppo di percezioni, 1. della percezione dell' acqua presente, 2. della percezione dell'atto di bere come futuro, 3. della percezione della estinzione della sete come futura: egli avrà coscienza di tutte queste percezioni ed in questa coscienza consiste per lo appunto la *credenza*, o l'aspettazione del futuro simile al passato.

Vi ho detto nella Psicologia; che la frequente ripetizione di alcuni atti fa eseguire con maggiore rapidità degli atti simili, e che questa rapidità può arrivare ad un grado da sorprenderci. Ciò supposto, la percezione dell' acqua attuale mi riprodurrà con molta rapidità delle percezioni simili: la rapidità con cui queste percezioni si riproducono, ed il non essere esse in questo momento interessanti per me, fa sì, che essendo esse disgiunte da un grado di attenzione quale che siasi, sieno obbliate il momento appresso in cui sono avute; ma le percezioni dell' atto di bere e dell' estinzione della sete, guadagnando la mia attenzione, mi rimarranno; queste percezioni dunque, cadute in obblio le loro socie passate, si riuniranno coll' idea del futuro da cui sono accompagnate, alla percezione dell' acqua attuale: lo spirito avrà coscienza di tutte queste percezioni insieme e questo atto unico di coscienza costituisce la *credenza, o l'aspettazione del futuro simile al passato.*

Il sentimento di cui abbiam fatto l' analisi può, come abbiam detto di sopra, divenire ragionato ed esser riguardato come l'illazione di un raziocinio legittimo; ma non bisogna confondere il sentimento coll' illazione di cui si parla; ed egli bisogna osservare, che il primo ci guida incessantemente nelle nostre azioni, e produce quel sentimento di certezza pel futuro, contro di cui nulla vagliono le cavillazioni dello scetticismo.

§. 18. L' altra specie di ragionamenti con cui dalla causa che si sperimenta, si deduce l' effetto che non si sperimenta, e dall' effetto che si sperimenta, si deduce la causa che non si sperimenta, è soggetta ad altre obbiezioni che bisogna esaminare. Abbiamo osservato nell' esempio rapportato di sopra, che il giudizio espresso dalla proposizione: *il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà*, è un giudizio contingente: intanto noi riguardiamo il fuoco la causa efficiente della liquefazione della neve; ora la causa efficiente ha una connessione necessaria coll' effetto; poichè la causa efficiente è ciò che fa esistere l' effetto; posta dunque la causa efficiente si dee porre necessariamente l' effetto; il giudizio dunque, ci si obbietta, con cui riguardiamo il fuoco come causa efficiente della neve, è un giudizio erroneo.

Hume pretende che noi non abbiamo alcuna nozione della causa efficiente, non avendone alcuna della connessione ne-

cessaria fra due fatti; e che in conseguenza questa proposizione: *non vi ha effetto senza una causa*, intesa nel senso della causa efficiente, è una proposizione vota di senso. Nell'ideologia abbiamo provato, I, che noi abbiamo una nozione della causa efficiente; II. che questa nozione deriva dalla esperienza; III. che la proposizione: *Non vi ha effetto senza una causa*, è una verità identica e dimostrabile *a priori*.

§. 19. Vedendo la liquefazione della neve io debbo dunque dire: questa liquefazione ha una causa efficiente da cui dipende; ma son io autorizzato a dire: la causa efficiente di questa liquefazione è il fuoco ad essa vicino? Ecco l'altra quistione che dobbiamo risolvere.

Alcuni filosofi riguardando la quistione enunciata come indifferente per la filosofia naturale, distinguono due specie di cause, la causa *efficiente o metafisica*, e la causa *fisica*. Questa è, eglino dicono, un avvenimento costantemente accompagnato da un altro avvenimento: la conoscenza di siffatte cause fisiche è dovuta all'esperienza, e non si può avere senza l'esperienza: l'esperienza c'insegna, che il fatto dell'avvicinamento del fuoco alla neve è seguito costantemente dal fatto della liquefazione della seconda; il primo fatto è dunque la causa *fisica* del secondo. Riguardo alla causa *metafisica* o *efficiente*, la ragione, dicono questi filosofi, ci assicura della sua esistenza, ma noi non siamo nel caso di determinare qual sia. Non vi ha alcun caso nella natura, in cui potessimo percepire un legame necessario fra due fatti successivi; alcun caso in cui potessimo comprendere come un avvenimento procede dall'altro, come l'effetto dipende dalla sua causa. L'esperienza in verità c'insegna esservi molti fatti costantemente uniti in modo, che l'uno non manca giammai di seguire l'altro. Ma potrebbe essere che questo legame non fosse necessario: potrebbe essere che non vi fosse alcun legame necessario fra i fenomeni che ci colpiscono, di qualunque natura essi fossero. E se vi ha fra di essi un legame necessario, siam sicuri che non saremo giammai capaci di scovrirlo.

Altri filosofi con *Malebranche* sono andati più oltre: non solo hanno eglino detto, noi ignoriamo il legame fra due fatti della natura; ma siam sicuri che un tal legame non esiste, e non può esistere. Le cause efficienti che si suppongono di un

qualche effetto fisico, cioè di un cambiamento nello stato di un corpo quale che siasi, sono o *fisiche*, come quando si suppone che un corpo muova un altro corpo che incontra, o *spirituali*, come quando si suppone che l'anima nostra muova il nostro corpo; ora non si possono ammettere nella natura nè l'una nè l'altra specie di cause efficienti. E per incominciare dalla prima, affinchè un corpo movesse un altro corpo, bisognerebbe che il moto del corpo urtante passasse nel corpo urtato; ora un tal passaggio non solamente è inconcepibile, ma eziandio assurdo; poichè il moto è una maniera di essere del corpo ed i modi non possono passare da un soggetto in un altro. L'anima nostra non può muovere il corpo, poichè non avrebbe altro mezzo di farlo se non che la sola volontà; ora qual rapporto può concepirsi fra un atto di volontà ed un moto nel corpo? Inoltre può egli concepirsi che uno spirito il quale è semplice, agisca su di un composto quale è la materia? Un corpo non potendo agire su di un altro corpo, molto meno può agire su lo spirito.

Si è andato ancora più oltre, e si è da alcuni filosofi insegnato che le creature non possono affatto agire, ed essere la causa efficiente di alcun cambiamento, e che Dio è il solo agente nell'universo. Questo ultimo sistema si chiama il sistema della *promozione fisica*. Dio essendo come prima causa la causa immediata di ogni essere, dee secondo questo sistema come primo agente, essere ancora causa di ogni azione, in modo che egli faccia in noi lo stesso operare come vi fa il potere di operare (1).

I filosofi de' quali parliamo, per ispiegare la congiunzione degli avvenimenti della natura, ricorrono al sistema delle cause occasionali di cui vi ho parlato nell'ideologia, e che conviene qui ripetervi. Un corpo incontrandone un'altro, questo secondo si muove: ciò avviene, secondo gli occasionalisti, per-

(1) *Se per* operare *qui debba intendersi l'effetto degli atti della volontà, il sistema enunciato non ci sembra filosofico; ma se poi debba intendersi* l'operare delle potenze attive, *la promozione fisica è consentanea alla retta filosofia, dimostrata da sommi teologi, e non esclude che la volontà a causa efficiente dei movimenti del corpo, ec.*

chè Dio all' occasione dell' incontro del primo corpo muove il secondo. Similmente Iddio all' occasione dei voleri dell' anima produce certi moti nel nostro corpo, ed all' occasione di certi moti nel nostro corpo, produce certe sensazioni nell' anima (1).

Vi ho detto ancora nell' Ideologia, che la scuola di *Leibnitz* spiega altrimenti la congiunzione degli avvenimenti nella natura per mezzo del sistema dell' armonia prestabilita, di cui vi ho ivi parlato e che qui conviene ripetervi. Il filosofo citato pensò che il corpo è un aggregato di sostanze semplici che egli chiamò *monadi*, cioè unità. I corpi, ha egli detto, sono moltitudini; e le sostanze semplici, le vite, le anime, gli spiriti, sono unità. E' necessario che vi sieno sostanze semplici dappertutto, poichè senza le sostanze semplici non vi sarebbero affatto i composti. La sostanza composta, il corpo, è dunque un insieme di sostanze semplici, o di monadi. *Monade* è un vocabolo greco che significa *unità*, o ciò che è uno. Ciascuna monade non può agire in un' altra monade, ma tutti i cambiamenti che accadono in una monade sono in armonia coi cambiamenti che accadono in tutte le altre. L' anima non può perciò agire nel corpo, nè il corpo può agire nell' anima; ma i cambiamenti che accadono nell' anima, corrispondono e sono in armonia con quelli che si sperimentano nel corpo. Questa corrispondenza accade per un decreto di Dio il quale adattò quel corpo all' anima, nel quale dovevano accadere cambiamenti corrispondenti a quelli dell' anima. Così Dio vedendo che la mia anima in questo momento avrebbe avuto la volontà di scrivere la presente lezione di filosofia, l' ha unita a quel corpo, che egli ha preveduto che avrebbe eseguito i moti necessarj per iscriverla; e vedendo che la mia anima avrebbe avuto in un altro momento una data sensazione, l' ha unita a quel corpo che in quello stesso momento avrebbe provato un moto analogo alla sensazione medesima. Un tal sistema si chiama perciò il sistema dell' *armonia prestabilita*. Vi prego di

(1) *Il sistema delle* cause occasionali, *a malgrado che* Carlo Villers *lo chiami* religioso, *sebbene ipotetico, temo che porti all' idealismo e a molte conseguenze che darebbero un gran crollo alla morale.*

rileggere quanto vi ho detto su di ciò nel capitolo XXII. dell' Ideologia (1).

§. 20. Io stabilirò su questa complicata materia alcune proposizioni generali.

La prima proposizione che io stabilisco quì, si è, che i due sistemi delle cause occasionali e dell' armonia prestabilita sono senza alcun fondamento, ed ancora in contraddizione con alcune dottrine ammesse da' loro stessi autori. Prima di filosofare su di un oggetto quale che siasi, è necessario di stabilire i motivi legittimi de' nostri giudizj, altrimenti si argomenta senza alcun fondamento. Il produrre fuori asserzioni che non son poggiate su di alcun motivo legittimo chiamasi *Dommatismo*. I due sistemi delle cause occasionali e dell' armonia prestabilita, sono per lo appunto un esempio luminoso di dommatismo. I difensori di questi sistemi ragionano a questo modo: io non vedo alcun rapporto fra un atto di volontà ed un moto, nè fra il moto di un corpo e quello di un altro: non ne vedo alcuno fra l' azione di una sostanza, ed il cambiamento che accade in un'altra: questi rapporti non esistono dunque. In siffatti ragionamenti si suppone per principio, che i limiti dello spirito umano sieno i limiti delle realtà, e che ciò che lo spirito umano ignora, non possa esistere; ora un tal fondamento è frivolo e prodotto dall' orgoglio degli uomini.

I sistemi de' quali ci occupiamo sono in contraddizione con alcune dottrine che i loro autori ammettono. L' anima nostra, dicono gli occasionalisti, non può muovere il corpo, perchè essendo uno spirito non può muovere il corpo, non può agire su la materia. Se uno spirito, io rispondo a questi filosofi, non può agir sulla materia, Iddio essendo spirito non può dunque agire su la materia; voi intanto riguardate Dio come il

(1) *Anche questo sistema porta all' idealismo, toglie la libertà*, il Wolf *suo propugnatore fu esiliato da Federigo I. di Prussia, perchè avea dato ad intendere al monarca che i suoi granatieri potevano impunemente dissertare in forza dell'* armonia prestabilita. - Leibenitz *poi inclinava al fatalismo, e Carlo XII. di Svezia dopo un colloquio con questo filosofo, dicesi che si fortificò nelle sue opinioni fatalistiche.*

motore universale della natura; siete dunque in contraddizione co' vostri stessi principii (1).

Se l'occasionalista replicasse restringendo il suo principio, e ponendo che uno spirito finito non può agir sulla materia; sarebbe facile di gettarlo nell'imbarazzo, da cui egli cerca di cavarsi fuora. Secondo l'enunciato principio l'azione su la materia ripugna non già allo spirito, ma all'essere finito. Ora qui si vede di nuovo un dommatismo. Come dimostra egli l'occasionalista il suo principio, e su qual fondamento l'appoggia? La distinzione fra l'essere infinito e l'essere finito porta bensì, che questo ultimo non potrà fare tuttociò che può fare l'altro. Or ammettendo I. che lo spirito infinito può produrre tutte le sostanze possibili, e che lo spirito finito non può produrre alcuna sostanza, II. che lo spirito infinito può produrre tutte le modificazioni possibili nelle sostanze da se distinte, e che lo spirito finito non può produrre se non che un piccol numero di modificazioni; si serba illesa l'immensa distanza fra lo spirito infinito ed il finito. L'asserire dunque che lo spirito infinito può agire su la materia e che lo spirito finito non può, è un dommatismo evidente.

Le stesse osservazioni si possono fare sul sistema dell'armonia prestabilita. Questi due sistemi partono, come abbiam osservato, da un principio comune: allora che non vedo un rapporto fra due cose, questo rapporto non esiste. Inoltre l'armonista ragiona così: una sostanza non può agire e produrre alcuna cosa fuori di se stessa, e su di un'altra sostanza; l'anima non può dunque agire sul corpo. Ma se una sostanza, io gli rispondo, non può nulla produrre al di fuori di se stessa, Iddio che è una sostanza, non può nulla produrre al di fuori di se stesso; intanto voi ammettete la creazione delle sostanze finite; siete dunque in contraddizione co' vostri stessi principii.

Se l'armonista replicasse colla distinzione fra la sostanza infinita e la sostanza finita, distinzione che abbiamo di sopra posto in bocca dell'occasionalista, noi combatteremo questa replica nello stesso modo con cui abbiamo combattuto quella

(1) *V. Lezioni di Logica e di Metafisica dello stesso Galluppi Vol.* 3. *p.* 221.

dell' occasionalista. Non potranno giammai dimostrare i seguaci di *Leibnitz*, che nell' idea della sostanza finita sia compresa l' impossibilità di poter produrre alcuna cosa al di fuori, cioè di agire su di un'altra sostanza, ed il filosofo alemanno ricorre all' idea dell' esser semplice per provare la sua asserzione; ora la semplicità convenendo ancora alla prima monade, la sua tesi combatte di fronte la creazione, e tutte le azioni della divinità su gli esseri finiti. Il sistema dell' armonia è dunque una ipotesi senza fondamento, ed in contraddizione con alcune verità che esso suppone.

§. 21. La seconda proposizione generale, che io pongo si è: vi sono ragioni dirette contro i due sistemi che esaminiamo. Ne' §. 166 e 167 ho provato, che il di fuori da cui l'anima è affetta e limitata, è moltiplice. Il corpo dunque agisce su l' anima, ed i due sistemi che lo negano son falsi. Abbiamo fra i corpi distinto quello a cui l' *Io* è unito, cioè quello in cui l' *Io* esiste, che è incessantemente presente al me, che dipende immediatamente dalla sua volontà, e per mezzo di cui l' anima è affetta da' corpi esterni. Quindi abbiamo ammesso fra l' anima ed il corpo una vera unione, non già un' unione apparente.

Questa dottrina dell' influenza fisica che costituisce l' uomo un essere misto, è conciliabile colla realtà della conoscenza che noi abbiamo de' corpi che ci circondano, e che costituiscono il mondo ove noi abitiamo. Noi ignoriamo le proprietà assolute del moltiplice esterno da cui siamo affetti, noi non conosciamo perciò il suo vero modo di esistere indipendentemente dalle nostre percezioni; ma se ignoriamo le proprietà assolute, possiamo conoscere le sue proprietà relative; queste sono le nostre sensazioni, le quali sono il diverso modo di concepire il moltiplice esterno. Ora queste sensazioni suppongono la potenza nel moltiplice di modificare il me in questo ed in quel modo, posta la natura del principio sensitivo, e degli organi sensorii per mezzo de' quali le sensazioni hanno luogo.

Io non sò le proprietà assolute dell' acqua, ma posso sapere i suoi rapporti con me, e conoscere che essa ha la qualità di eccitare in me alcune date sensazioni allora che la bevo col bisogno della sete. Ma nel sistema antifilosofico delle cause occasionali, i sensi non mi recano alcuna istruzione su i cor-

pi che mi circondano. Le mie sensazioni potrebbero aver luogo in me, sebbene niun corpo esistesse; inoltre tutto è arbitrario in questa ipotesi. Iddio poteva legare la sensazione dell' estinzione della sete anche al mangiare del sale, e poteva legare il piacere anche alla ferita che nel sistema attuale ci reca il più acuto dolore. Il sistema delle cause occasionali ci rapisce dunque ogni conoscenza su i rapporti de' corpi con me e fra di essi, e ci riserra in un idealismo che non ha niente di consolante.

Nel sistema dell' armonia prestabilita l' anima è solamente attiva; poichè tutto nasce dal suo interno, e le sensazioni non le vengono dal di fuori. Ora ciò ripugna alla testimonianza della coscienza, che ci mostra esser l' anima passiva nelle sensazioni, ed attiva nella meditazione. Inoltre in questo sistema lo stato seguente dell' anima nasce dallo stato antecedente, il che vale quanto dire, che vi è fra lo stato antecedente e lo stato seguente una vera connessione. Ciò, come ha osservato *Bayle*, ripugna alla testimonianza della coscienza. Io sto meditando, dice *Genovesi*, sopra un problema geometrico: entra il mio domestico, e grida: *i turchi alla marina*, e mi scappano tutte le idee geometriche. *Leibnitz* dice che quelle idee di turchi sboccano da quelle idee di grandezze astratte. Si può mai sostenere un sì strano paradosso? (1) *Leibnitz*, e *Wolfio* cercano la ragione sufficiente da per tutto; intanto eglino la trasandano nella spiegazione de' fatti che riguardano l' uomo. Qual incongruenza! Dippiù egli mi sembra evidentemente assurdo, che ogni stato antecedente dell' anima contenga la ragion sufficiente dello stato seguente. Spesso accade che lo stato seguente, esistendo lo stato antecedente, non esiste più: ora ciò che non è non può contenere la ragion sufficiente di ciò che è. Come una cosa può essa contenere una ragion sufficiente del suo non essere? Lo stato seguente fa cessare lo stato antecedente; questo dunque conterrebbe la ragion sufficiente del suo non essere? Ciò è assurdo. Il dolore è la cessazione del piacere, se il dolore succede nel pia-

(1) *Leggo in un dizionario queste voci di seguito* auzzino, auzzo, azadarao (*pianta venefica*), azienda, azigo, (*vena*) azione. *Le idee successive che lego a questi vocaboli qual connessione hanno tra loro per farmi credere che in una vi sia la ragione sufficiente dell' altra?*

cere, ed ha la ragion sufficiente nel piacere, il dolore ha la ragion sufficiente nell' atto che esiste, in ciò ch' è cessato; ciò è impossibile. L' effetto esiste, perchè la causa esiste, ma non già perchè la causa non esiste: qui avviene il contrario; il dolore esiste nell' anima non già perchè il piacere esiste, ma perchè il piacere ha cessato di esistere; il piacere non può dunque contener la ragione sufficiente del dolore, che gli succede, ed il sistema dell' armonia prestabilita che lo suppone è assurdo. Leggete la lezione 76. delle mie lezioni di logica e di metafisica per uso dell' università di Napoli.

Riguardo poi a que' filosofi i quali negano che le creature possano agire, eglino sono smentiti dal senso intimo il quale ci attesta, che l' *Io* giudica, ragiona e vuole, e ch' egli è un agente nel rigore del termine (1). Noi parleremo di proposito dell' attività dell' anima nella filosofia della volontà, che spieghiamo nel presente volume.

Noi sentiamo che agiamo, ma ignoriamo il come agiamo; allorchè un agente opera su di un' altra cosa, non accade alcun passaggio di modificazioni da un soggetto in un altro, ma posta l' azione dell' agente, si pone una modificazione nel paziente. Noi ne ignoriamo il come. Se gli avversarii volessero da noi una spiegazione del come, risponderemmo loro che si compiaccano prima di spiegarci come l' anima agisce in se stessa, come Dio fa esistere le creature e agisce su di esse.

Noi possiamo risalire ad alcuni fatti primitivi ed inesplicabili; e spiegare per mezzo di essi degli altri fatti. Quando dunque vediamo due fatti la cui unione è costante, e che supposto un certo fatto primitivo , un de' due fatti in esame è spiegabile per mezzo dell'altro; noi possiamo riguardare uno di essi come causa dell' altro. Sarà questa osservazione resa più chiara quando spiegheremo gli errori che hanno luogo ne' giudizii su la causalità.

§. 22. Nel §. 182. dell' Ideologia abbiamo fatto vedere la falsità di questa massima, che i fatti della natura non ci si presen-

(1) *L' intimo senso ci dice che l'*io *agisce, non ci dice però se questo agire sia in lui creato o no (Vedi la prima nota del* §. 191*). Esso può essere un' agente nel rigor del termine, e nel tempo stesso l' azione può essere in lui prodotta, come infatti lo è, da Dio.*

tano giammai in connessione. Qui stimo utile di ritoccar questa materia. Io ho la coscienza di aver composto questo libro: esso, riguardato come un insieme di conoscenze, è una cosa che non esisteva nel mio spirito prima che io l'avessi composto; esso è dunque un effetto. Io l'ho composto coll'esercizio della facoltà meditativa del mio spirito; il mio spirito è dunque l'agente che l'ha composto; esso ne è dunque la causa efficiente. Le conoscenze di cui questo libro è composto, sono in connessione fra di esse: le ultime illazioni suppongono quelle che le precedono e da cui derivano; queste ne suppongono delle altre da cui derivano ancora, finchè giungiamo alle prime premesse. La composizione dunque di una scienza quale che siasi, di un trattato scientifico, di un discorso è sufficiente a somministrarci la nozione della causa efficiente, ed a presentarci de' fatti in connessione.

Ma che dico io? è a ciò sufficiente un semplice raziocinio: il sentimento del raziocinio è il sentimento del me che ragiona, del me che deduce, del me che pone in se stesso una conoscenza. Nel raziocinio lo spirito percepisce una connessione fra l'illazione e le premesse: senza questa percezione egli non direbbe *dunque*. Non solamente il raziocinio, ma qualunque giudizio necessario ci può somministrare la nozione di un agente che produce, e quella della connessione necessaria fra due fatti. Quando lo spirito meditato su l'idea del circolo vede immediatamente l'uguaglianza de' suoi raggi, egli ha il sentimento del me che agisce nel giudizio decomponendo e ricomponendo, e che percepisce la connessione fra il predicato ed il soggetto. I filosofi che qui combatto, ammettono che lo spirito percepisce necessariamente le verità matematiche, che consistono nella relazione delle sue idee; ma ciò non è forse ammettere nello spirito de' fatti in connessione? Un rapporto è una percezione in noi, e questa percezione è un effetto necessario dello spirito che paragona le sue idee

Concludiamo che l'esperienza interna ci mostra de' fatti in connessione, e ci presenta il proprio spirito come una causa efficiente di alcuni effetti. Ma possiamo dir lo stesso della esperienza esterna? troviamo noi nel di fuori che ci limita de' fatti in connessione, e delle cause efficienti? L'esamineremo nel capitolo seguente.

CAPO III.

CONTINUAZIONE DELLO STESSO ARGOMENTO. DELLA DISTINZIONE DELLE DUE SPECIE DI ESPERIENZA; CIOÈ DELLA PRIMITIVA, E DELLA SECONDARIA. DEL FONDAMENTO DELLA CERTEZZA MORALE.

§. 23. Abbiamo detto che l'esperienza ci fa conoscere, esservi in certi soggetti alcune qualità costanti. A queste qualità si dà il nome di *attributi* (1), e quelle qualità che non si trovano costantemente ne' soggetti, si chiamano *accidenti*. Così la potenza di estinguere la sete è un attributo dell'acqua, ma il moto è un accidente, poichè l'acqua non si trova costantemente in moto; lo esistere in una fonte, o in un vaso è un accidente, poichè non sempre si trova l'acqua in una fonte, o in un vase.

Ma per poter dire: *l'acqua ha l'attributo di estinguer la sete*, è necessario formarsi un'idea generale dell'acqua. L'acqua che ho bevuto una volta, è un individuo distinto dall'acqua che ho bevuto un'altra volta, e così di seguito. Similmente l'estinzione della sete, cioè la sensazione che l'acqua mi ha destato bevendola col bisogno della sete, è una modificazione particolare del mio spirito, distinta da quella che mi ha destato bevendola nelle stesse circostanze un'altra volta. Per poter dire dunque: *l'acqua ha l'attributo di estinguer la sete*, è necessario che io comprenda sotto l'idea generale di acqua, cioè di un fluido di una data trasparenza, tutte le acque particolari che ho bevuto; ed è necessario ancora che io comprenda sotto una nozione generale tutte le sensazioni particolari, che le acque particolari mi hanno destato bevendole

(1) *Si chiamano anche* proprietà.

in varie volte. Questo generaleggiare è indispensabile per poter dire: l'esperienza m' insegna che l'acqua ha costantemente la qualità di estinguer la sete. Ma tutto ciò significa che lo spirito dee vedere un rapporto d'identità fra questi soggetti particolari, e fra le loro particolari qualità. Colla percezione di un tal rapporto lo spirito deduce generalmente *dall'esperienza di soggetti simili l'esistenza di qualità simili.*

Vi ho detto nella Psicologia e nell' Ideologia, che i rapporti son semplici vedute dello spirito, che nascono dall' attività sintetica dello stesso, e che non corrispondono a niente di fisico al di fuori. I rapporti sono dunque elementi soggettivi delle nostre conoscenze, vale a dire, sono nozioni che non vengono dall' impressione degli oggetti, e non sono separati dall'analisi de' sentimenti; ma vengono originariamente dall' attività dello spirito, e non hanno per se alcun oggetto fuori di esso. L'identità è un rapporto; essa è dunque un elemento soggettivo delle nostre conoscenze. Ma essa per quello che testè abbiamo detto, è necessaria per essere autorizzati a dire che l'esperienza c' insegna, *essere i soggetti simili dotati di qualità simili.* L'esperienza è dunque composta di elementi oggettivi e di elementi soggettivi.

Ma qui conviene ancora fermarci un poco per non prender equivoco in una materia molto importante. I primi giudizii dell' esperienza hanno per oggetto gli individui, e costituiscono l' esperienza *primitiva ed immediata*; così quando io bevendo dell' acqua, giudico: *quest' acqua ha la qualità di estinguer la mia sete*, un tal giudizio sperimentale io lo chiamo *esperienza immediata o primitiva.* Or la sintesi che mi dà questo giudizio, è una sintesi reale; questa esperienza è dunque composta di soli elementi oggettivi, poichè il soggetto, e la qualità che al soggetto si attribuisce son cose reali, e la loro connessione è reale ancora. Questa sintesi non fa che ricomporre ciò ch' è stato offerto unito dalla sensibilità, essa si limita a scovrire una congiunzione fra il predicato ed il soggetto, che realmente vi è, e non a porvene una. Concludiamo: *l'esperienza primitiva ed immediata è composta di soli elementi oggettivi.*

Se giudico, *l' acqua che ho bevuto oggi è identica sotto certi riguardi, o simile a quella che bevvi jeri: e le sensazioni che ho provato oggi bevendola, son simili a quelle che bevendola*

provai jeri; questi due giudizii i quali mi esprimono ciascuno il rapporto d'identità fra due fatti, costituiscono *l'esperienza secondaria o comparata.* Ora in questi giudizii entra per elemento necessario il rapporto d'*identità*; vi entra dunque un elemento soggettivo: *l'esperienza comparata è dunque composta di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi.*

Da quanto abbiam detto su l'esperienza si rileva I. che l'esperienza nasce da due fonti, cioè dalla sensibilità interna ed esterna, e dall'attività intellettuale, cioè dalla meditazione, II. che l'esperienza non è possibile senza la congiunzione o la sintesi delle nostre percezioni. Ogni esperienza è un giudizio, ed il giudizio, come abbiamo detto, consiste nella sintesi del rapporto fra il soggetto ed il predicato; III. che questo rapporto o congiunzione fra il predicato ed il soggetto è di due maniere, cioè oggettivo e soggettivo: il rapporto fra la modificazione ed il soggetto, e quello fra l'effetto e la causa son oggettivi; i rapporti d'identità e di diversità, a cui si riducono tutti gli altri, sono soggettivi: i primi ci son offerti, i secondi sono prodotti semplici dell'attività sintentica. Queste quattro nozioni semplici di *sussistenza, efficienza, identità, diversità,* congiungono tutte le nostre percezioni, e sono perciò elementi necessarii per la formazione delle nostre conoscenze sperimentali. Io *son sensitivo. Il vento agita il mare. Gli uomini d' Italia son simili a quelli di Francia. I giorni dell'anno per noi che siamo nella sfera obliqua son disuguali.* Ecco quattro conoscenze sperimentali. Nella prima le percezioni son congiunte per mezzo della nozione della *sussistenza,* la sensazione essendo riguardata come un modo di essere del me, e l'Io come il soggetto delle sensazioni, e così l'aggettivo *sensitivo* è legato al sostantivo *Io.* Nella seconda il vento, cioè l'aria in moto, è riguardato come ciò che produce l'agitazione del mare; e le percezioni del vento e dell'agitazione del mare son legate per mezzo della causalità, o dell'*efficienza.* Nella terza le percezioni del soggetto e del predicato della proposizione son legate colla nozione dell'*identità.* Nella quarta le percezioni del soggetto e del predicato son legate colla nozione della *diversità,* poichè l'aggettivo *disuguali* può esprimersi *diversi nella quantità.*

Io vi ho detto nell'Ideologia, che le nozioni essenziali all'Intendimento son quelle, che la meditazione può far nascere

agendo sul sentimento del mé, il quale sente un fuor di me. Di questa natura sono appunto le nozioni d'identità, e di diversità. Lo spirito è affetto da sensazioni che paragonate ritrova simili: egli è determinato dalla sua natura stessa a paragonarle, ed a notarne a certi riguardi l'identità, ed a certi altri la diversità (1).

E qui debbo ancora dirvi, di non confondere il generaleggiare *meccanico* col *meditativo*, come vi ho detto di sopra; di non confondere il sentimento dell'aspettazione del futuro simile al passato col raziocinio che deduce il futuro dal passato. Questo generaleggiare meccanico consiste nel sentimento di più percezioni particolari simili. Allora che in una lettura i vocaboli si succedono con somma rapidità, que' filosofi che amano di trasformare gli uomini in pappagalli, credono che lo spirito non leghi alcun'idea al suono de' vocaboli; intanto è forza di confessare, I. che lo stato dello spirito di un uomo, che intende ciò che legge, è diverso da quello di colui che non l'intende; II. che non ostante la rapida lettura noi ci accorgiamo delle assurdità, che potranno incontrarsi nel discorso. Per esempio supponghiamo che parlando di morale, alcuno in vece dire: *la virtù merita premio, il vizio merita pena*: dica *la virtù merita pena, il vizio merita premio*, ci accorgiamo tosto dell'assurdità delle seconde proposizioni. Si possono fare su l'uso de' vocaboli generali due supposizioni, o se ne ha appreso la significazione colla semplice applicazione de' vocaboli a' casi simili, o pure collo sviluppo delle idee semplici, che

(1) Dicesi comunemente che in natura è tutto dissimile, come dunque possiamo scoprire tra i varj esseri tante somiglianze? Le osservazioni superficiali e fugaci, e il desiderio di trovare ovunque analogie, senza le quali non avremmo alcuna capacità di scienza, non ci scoprono in vero tante dissomiglianze, quante se ne possono vedere con accurate e ripetute indagini; ma anche allorchè esaminiamo con grande acume gli oggetti e che appariscono tante differenze o nel colore, o nella forma o nella grandezza ec. pure noi troviamo qualche cosa di identico, che persiste e non cangia. (Ved. Mammiani del Rinnovamento della Filosofia antica Italiana pag. 360.).

costituiscono l'idea complessa legata al vocabolo. Per dare un esempio del primo caso, un ragazzo vedendo un arbore particolare l'ha inteso chiamare *arbore*; vedendone un secondo, l'ha inteso ancora chiamare *arbore*; essendo ciò accaduto più volte, il ragazzo si trova di aver appreso il significato del vocabolo *arbore*. In tal caso sentendo pronunciare il vocabolo arbore, questa pronuncia produrrà nel suo spirito tutte le percezioni particolari simili degli arbori osservati, e la coscienza di queste associazioni costituirà l'intelligenza col vocabolo, e quel generaleggiare meccanico di cui parlo. Nel secondo caso del generaleggiare meditativo si riproducono con somma rapidità o tutte, o parte delle idee semplici, che costituiscono l'idea complessa legata al vocabolo, e queste associazioni costituiscono in tal caso in una rapida lettura l'intelligenza del vocabolo. Il principio dell'associazione delle idee è un principio fecondo di molte conseguenze. Si potrebbe anche dire, che lo spirito umano allora che ha l'idea attuale di un individuo presente, ed il fantasma di un altro individuo della stessa spezie, è naturalmente determinato ad astrarre, sebbene non in un modo distinto ed analitico, l'identico costitutivo della spezie; è così ogni generaleggiare sarebbe *meditato*.

§. 24. Vi ho detto, che l'esperienza interna ci presenta dei fatti in connessione, e mi son riserbato di esaminare, se possa dirsi lo stesso dell'esperienza esterna. Non può negarsi esservi de' fatti esterni, di cui non conosciamo, se non che solamente la congiunzione o la coesistenza, non già la connessione. Non può negarsi ugualmente, che alcuni fatti esterni ci si presentano ancora in connessione. Ma meditando si trova, che la connessione, di cui si parla, è opera del nostro spirito, e che i fatti son legati colla nozione soggettiva d'identità o di diversità. Sviluppiamo questa dottrina. Io vi ho spiegato nel secondo capitolo della logica pura, la distinzione de' giudizii empirici dai giudizii razionali. I corpi ci presentano solamente la coesistenza di alcune qualità, non già la loro connessione; noi vediamo, che queste qualità appartengono necessariamente ad un soggetto, ma non vediamo, che appartengono necessariamente (1) ad un tale oggetto, e che posto il tale sog-

(1) *Mi parrebbe che qui dovesse dire* realmente.

getto, la qualità data debba necessariamente porsi. La natura visibile inoltre non ci presenta fra molti fatti che riguardiamo com'effetti, una connessione necessaria: noi vediamo, che il tal fatto dee avere una causa; ma non vediamo affatto, che debba avere la tal causa. Intanto il mondo de'sensi esterni sembra eziandio presentarci de'fatti in connessione. Un uomo pone 1000. monete in una borsa: ne prende una volta 700.: dopo ciò le numera, e ne trova 300.: questo ultimo fatto è in connessione co'due antecedenti. Ma questo ed altri fatti simili appertengono all'esperienza comparata, e la loro connessione è soggettiva, poichè essi son legati col rapporto d'identità. Noi non possiamo numerar gl'individui senz'aver generaleggiato la loro idea: la numerazione consiste nella ripetizione della stessa idea, e per conseguenza in un numero è necessario di legare in unità sintetica gli stessi elementi; fa d'uopo dunque, che lo spirito vegga la stessa idea ripetuta in più individui, per numerar questi: ciò è appunto un generaleggiare. Ma non si generaleggia senza le nozioni soggettive d'identità, e di diversità. Quando dunque si numerano 1000. monete, si pone un'esperienza comparata, la quale costa di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi: lo stesso accade quando se ne numerano 700., ed indi 300. Questi tre fatti appartengono dunque tutti e tre all'esperienza comparata. Ora quando lo spirito paragonando il numero 1000. meno il numero 700., trova la differenza 300., egli scovre un rapporto d'indentità fra 1000. meno 700., e 300. Questa specie di raziocinii, che ci fa scovrire la connessione fra alcuni fatti, appartiene a quella di cui abbiamo parlato nel §. 171; essa ci fa conoscere alcuni rapporti fra i fatti che noi conosciamo *a prori* e fra le idee che comprendono tali fatti; essa lega i fatti con una connessione soggettiva.

Qui nasce un'altra quistione: *si può egli generalmente stabilire, che non vi sia alcuna connessione necessaria oggettiva fra i fatti della natura materiale?* Questo ci mena a risolvere il problema, di cui parla *d'Alembert* nel numero XVI. dei suoi elementi di filosofia; cioè se le leggi del moto, e dell'equilibrio de'corpi sieno verità necessarie o contingenti. La proposta quistione appartiene alla logica mista, poichè questa dee determinare la natura ed il valore dell'esperienza. Io cer-

cherò di trattare questa complicata quistione colla maggior chiarezza che mi è possibile.

§. 25. Nel capitolo terzo dell'Ideologia mi sono impegnato a farvi l'analisi dell' Idea del corpo. In questa idea vi hó compreso il moto, poichè l'esperienza c'insegna, che tutti i corpi sono in un moto perenne nella natura. Se voi prendete in mano un pezzo di piombo, sentirete incessantemente il suo peso, e se allontanerete da esso la mano che lo sostiene, esso cadrà a terra, quantunque voi non lo spingiate; esso si muove dunque naturalmente, e si dee considerare come dotato di un moto naturale. Inoltre gli astronomi provano, che la terra si muove incessantemente intorno al sole; tutti i corpi terrestri dunque partecipano di questo moto, e si muovono insieme colla terra. Concludiamo perciò che tutti i corpi si debbono riguardare come animati di un moto perenne. Ma due osservazioni conviene fare su di quest' oggetto. La prima si è, che lo spirito non vede alcuna connessione necessaria fra l'idea del moto, e l' idea del corpo; e perciò il giudizio sperimentale, *ogni corpo è in moto*, è un giudizio contingente. Noi non ritroviamo nell' idea del corpo, la quale è quella di un'estensione figurata, solida, impenetrabile, l' idea del moto; e perciò questa proposizione: *l'estensione figurata, solida, impenetrabile è in moto*, esprime un giudizio che non è identico, e perciò che non è un giudizio analitico, ma sintetico, contingente, empirico. La seconda osservazione si è, che l'esperienza c' insegna ancora, che i corpi, oltre del moto naturale, possono riceverne un altro accidentale, e temporaneo. Così la palla che si trova nel bigliardo, oltre del peso che le è naturale, può esser mossa orizzontalmente sul tavolino del bigliardo, e noi moviamo alla giornata il nostro corpo in varie direzioni. L'esperienza c' insegna in conseguenza, che la *mobilità* dee far parte dell'idea complessa del corpo. Ma la mobilità neppure è compresa nell' idea del corpo: la proposizione: *i corpi possono esser mossi in direzioni diverse da quella, in cui si muovono abbandonati al proprio peso*, esprime ancora un giudizio non analitico, ma sintetico ed empirico.

Un corpo può dunque considerarsi come privo di qualunque moto accidentale e temporaneo, ed in tal caso noi diciamo, che è in quiete. Ora l'esperienza c' insegna ancora, che ogni

corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche causa non l'obbliga a muoversi; così una palla di piombo posta su di un tavolino si troverà costantemente nello stesso luogo, fintanto che qualche altro corpo non la muoverà. Ora si domanda, questa legge di moto è essa una verità necessaria, o contingente? Ciò è lo stesso che domandare, questa proposizione: *ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche causa non l'obbliga a muoversi* esprime essa un giudizio analitico, o pure un giudizio sintetico? L'idea di un corpo, che dallo stato di quiete passa allo stato di moto, è l'idea di un corpo in cui comincia ad esistere qualche cosa, cioè in cui si trova un effetto. Ora come abbiam di sopra dimostrato, ogni effetto suppone necessariamente l'esistenza della causa efficiente che lo produce; vi ha dunque una causa efficiente, che fa passare il corpo dallo stato di quiete a quello di moto. Ma una tal causa efficiente non può essere il corpo stesso, il quale passa dalla quiete al moto; poichè il corpo è privo d'intelligenza, e di sensibilità, ed un essere cieco non ci offre che il suo stato naturale, e non già un principio di attività con cui esso possa modificar se stesso. Nel corpo non possiamo concepire altri effetti, se non quelli che nascono dal suo stato antecedente, e che vi nascono necessariamente; ora dallo stato di quiete del corpo non può nascere lo stato di moto; poichè niuna cosa può esser la causa del suo non essere: la causa del moto è perciò fuori del corpo. La legge dunque enunciata nel modo seguente: *ogni corpo persevera nello stato di quiete fintanto che qualche causa non l'obbliga a muoversi*, è una verità necessaria ed apodittica come lo è la proposizione: *non vi ha effetto senza una causa*. Ma se si enuncia con qualche diversità la legge di cui si parla, determinando la causa, cioè nel modo seguente: *ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche corpo non l'obbliga a muoversi*; in tal caso la legge diviene una verità contingente. Io conosco evidentemente la necessità di una causa, affinchè un corpo possa passare dallo stato di quiete a quello di moto: ma non vedo mica la necessità, che una tal causa debba essere un corpo. La legge dunque concepita nel primo modo esprime una verità necessaria, nel secondo modo una verità contingente e sperimentale.

Inoltre un corpo mosso persevera a muoversi uniformemente ed in linea retta fintanto che non venga da un altro corpo obbligato a cambiare velocità, o direzione, o a porsi in quiete. E' questo ancora un fatto provato per mezzo dell' esperienza, perchè il moto non cambia direzione, non è accelerato, ritardato, o distrutto, se non quando altri corpi agiscono sul corpo mosso. Noi dobbiamo su questa legge ripetere la stessa distinzione, che abbiamo fatto di sopra: essa può essere riguardata come una verità necessaria, se si riferisce ad una causa quale che siasi, e si dee riguardare come una verità contingente e sperimentale, se la causa a cui si riferisce è un corpo: difatto la proposizione seguente *un corpo mosso persevera a muoversi uniformemente, ed in linea retta, fintanto che una causa qualunque non agisca su di esso,* è una verità necessaria; poichè per cambiare la direzione, e la velocità, o per distruggere il moto esistente in un corpo, è necessario produrre un effetto, e perciò vi bisogna una causa; ora una tal causa non può riporsi nel corpo stesso il cui stato è cambiato, poichè nell'esistenza del moto non si trova la ragione della sua distruzione, nè in una celerità minore si trova la ragione di una maggiore, e generalmente in uno stato che ne esclude un secondo, non può trovarsi la ragione di quest'ultimo. Questa proposizione così espressa è dunque appoggiata sul principio della causalità, e perciò è necessaria ed apodittica. Ma se la proposizione si enuncia a questo altro modo: *un corpo mosso persevera dunque a muoversi uniformemente ed in linea retta, fintantochè un altro corpo non agisca su di esso*: essa esprime un giudizio contingente e sperimentale.

I meccanici hanno composto dalle proposizioni enunciate la prima legge di moto, ed il gran *Newton* enuncia questa legge nel modo seguente: *ogni corpo persevera nel suo stato di quiete, o pure persevera nel suo stato di moto a muoversi uniformemente in linea retta (cioè nella stessa direzione in cui si moveva) fintantochè non è costretto da forze impresse a cambiare quello stato.* Nell'enunciazione di questa legge si prescinde dalla causa dell'impressione; e perciò la legge così enunciata è una verità necessaria. Se nell'enunciazione a' vocaboli *forze impresse* si sostituissero i seguenti *moti impressi*, il senso che ne risulterebbe sarebbe più chiaro, e preciso.

Il principio generale, con cui si possono spiegare tutte le particolari leggi del moto, si è. *Niun corpo può darsi il moto che non ha, nè distruggere quello che ha.* Un tal principio è un' applicazione del principio più generale della causalità. Una tale impotenza nel corpo io la chiamo *inerzia della materia*, e perciò dico che l' inerzia della materia è il fondamento di tutte le leggi del moto. Queste leggi son verità necessarie, qualora gli effetti si riferiscono ad una causa quale che siasi: o pure, rapportandosi gli effetti a cause materiali, son verità necessarie nella supposizione, che queste sole cause influiscono nella produzione de' fenomeni che il moto ci presenta. Supponiamo, ad oggetto di dare un esempio dell' applicazione del premesso principio, che un corpo in moto ne incontri un' altro in quiete, dico essere una legge di moto, *che il primo debba comunicare al secondo porzione del suo moto.* E' necessario che il corpo in moto, o spinga innanzi il corpo urtato, o non lo spinga innanzi; nel primo caso se il corpo urtante non comunicherà porzione del suo moto al corpo urtato, quest' ultimo passerà da se stesso dallo stato di quiete a quello di moto, il che è contrario al principio enunciato; nel secondo caso se il corpo urtante non comunicherà alcun moto al corpo urtato, e ciò non ostante si porrà in quiete, distruggerà il moto che ha, il che è anche contrario al principio enunciato. Il corpo in moto dunque, urtando quello in quiete, comunica al secondo porzione del suo moto, e la porzione che perde il corpo urtante, è uguale a quella che acquista il corpo urtato. In un modo simile coll' applicazione dell' enunciato principio a' casi particolari, si deducono le altre leggi del moto.

Riflettendo su la legge che abbiamo spiegato si vede, che in essa non si suppongono altre cause agenti nell' urto se non che le cause meccaniche. In questa supposizione solamente la legge enunciata è una verità necessaria.

§. 26. Vi ha dunque fra i fatti del moto, che la meccanica esamina, una connessione necessaria, ipotetica nondimeno, non assoluta. Tutte le proposizioni della meccanica, supposta l' esistenza, e la comunicazione del moto, e l' inerzia de' corpi, sono dimostrabili *a priori* nell' ipotesi del non intervento di alcuna causa soprannaturale.

La dottrina stabilita è di accordo colla possibilità de' miracoli, la quale è il fondamento della religione rivelata. Il *miracolo* e un fatto contrario all' ordine costante della natura, e che non può perciò spiegarsi per mezzo delle leggi note della medesima. Ora ammettendo, fuori della natura visibile, una causa intelligente, capace di agire su le cose create, e di produrre tuttociò che non è nel caso di una contraddizione reale; è evidente, che una tal causa può produrre alcuni avvenimenti, a cui sono insufficienti le cose naturali. E per non dipartirci dalle considerazioni delle leggi della meccanica, abbiam osservato, che queste sono necessarie, riferendo i fatti del moto ad una causa quale che siasi: ma che sono contingenti, riferendo tali fatti alle cause meccaniche che sono i corpi, e prescindendo dall' influenza di qualunque causa straniera. L' autore supremo della natura può dunque sospendere le leggi del moto relative alle cause meccaniche, e produrre un fatto contrario a queste leggi contingenti, ma non mica contrario alle leggi necessarie della causalità. *Un corpo pesante non sostenuto cade*. Ora esso può esser sostenuto da un altro corpo, il quale distruggendo il moto che la gravità imprime al primo, impedisce la caduta di questo; e può anche esser sostenuto da una causa spirituale invisibile, la quale distruggendo lo stesso moto del grave, impedisce ancora la caduta di esso: nel primo caso la quiete del grave è un effetto naturale: nel secondo un effetto soprannaturale, cioè un miracolo. Quando dunque un uomo sta in mezzo dell' aria sostenuto da un ponte, un tal sostentamento è un effetto naturale, ma se un tal uomo dimorasse nella stessa posizione, senza di essere sostenuto da alcun corpo, ma dall' azione di una causa spirituale invisibile, per esempio di un Ang lo, o di Dio stesso; in tal caso la quiete di questo uomo in mezzo dell' aria sarebbe miracolosa; come sarebbe miracoloso il passeggio dello stesso uomo sul mare. Questa legge: *un corpo pesante non sostenuto cade* è una verità necessaria, ed il miracolo di cui parliamo, non la contraddice affatto, poichè l' uomo in quiete in mezzo dell' aria, e che passeggia sul mare, è sostenuto da una causa invisibile. Se voi enunciate la legge così: *un corpo pesante non sostenuto da un altro corpo cade*, essa è una verità contingente, ed il miracolo la contraddice in effetto. Ma il dire che questa

legge è contingente, è lo stesso che dire, che un avvenimento opposto ad essa è possibile, è lo stesso che dire, che il miracolo di cui abbiamo parlato è possibile.

La quistione su i miracoli è della più alta importanza, essendo i miracoli uno de' fondamenti della verità della rivelazione. Essa si aggira su due punti; I. *I miracoli son possibili?* II. *I miracoli che si narrano ne' nostri libri sacri son essi accaduti?* La seconda quistione si dee risolvere per mezzo della certezza morale, di cui parleremo fra poco. La prima è già stata risoluta in un modo preciso, e la risoluzione che ne abbiamo dato, fa vedere che la vera filosofia è amica della vera religione.

§. 27. Quella specie di deduzione con cui da una causa, che cade sotto i sensi, deduciamo un effetto, che sotto i sensi non cade, o da un effetto, che cade sotto i sensi, deduciamo una causa, che sotto i sensi non cade, quando la connessione fra la causa e l'effetto non si presenta a noi come necessaria, è fondata su questa verità sperimentale, *le cause simili producono o son accompagnate da effetti simili; ed effetti simili suppongono cause simili*. Tutti e due questi modi di dedurre i fatti, che immediatamente non si sperimentano, costituiscono l'argomento detto di *analogia*. Si argomenta dunque per analogia, quando dall'osservazione di soggetti simili si deducono qualità simili, e quando da cause simili si deducono effetti simili, o da effetti simili si deducono cause simili.

Ma l'esistenze, che si deducono, sono di due maniere; alcune possono essere oggetto di esperienza, altre non possono esserlo. Sebbene quando vedo l'acqua, che non ho ancora bevuto, e che giudico di aver essa la qualità di estinguermi la sete, non abbia ancora sperimentato in questo caso particolare la qualità di cui parlo; pure è essa un oggetto di esperienza, poichè posso di fatto sperimentarla, bevendo l'acqua che ho presente. Sebbene prima di vedere la liquefazione della neve, io la deduco dalla vicinanza del fuoco; pure questa liquefazione può colpire i miei sensi, ed essere un oggetto di esperienza.

Ma vi sono infiniti casi, in cui l'esistenze che si deducono, non possono divenire oggetto di esperienza. Domandate ad un uomo perchè egli crede un fatto, che succede in luoghi

ove non é, per esempio, che il suo amico soggiorna alla campagna, o viaggia per la Francia, egli vi darà per ragione un altro fatto: allegherà una lettera che ha da lui ricevuto, alcune risoluzioni che gli vide prendere, alcune promesse che gli ha sentito fare. Ora in tutte queste deduzioni, si suppone che alcuni dati moti dipendano dalla volontà dell'amico; si suppone in conseguenza, che il suo corpo sia animato da uno spirito simile al nostro. Ora lo spirito dell'amico, e le modificazioni interne di esso, non possono giammai divenire un oggetto di esperienza: noi non possiamo giammai sortire da noi stessi, e sentire l'anima sua, e ciò che in essa accade; noi dunque qui argomentiamo da una esistenza, che è un oggetto sperimentale, ad un altra esistenza, che per noi non può giammai divenire un oggetto di esperienza. Quando vedo la lettera di cui si parla, io giudico, che fu l'effetto de' moti del corpo dell'amico, giudico inoltre che questi moti furono l'effetto della sua volontà. Ora questa volontà io non la posso sentire giammai, risalgo dunque qui da un effetto che colpisce i sensi miei ad una causa, che non può giammai divenire un oggetto di esperienza. Similmente se vedo piangere un uomo, giudico che egli è afflitto: ora l'afflizione di lui non può giammai divenire un oggetto di esperienza per me; io dunque deduco qui da ciò che sperimento, una cosa che non posso sperimentare. Ora si domanda: *una tal deduzione è essa legittima?*

Allora che vedo un uomo, io vedo un corpo simile al mio: se lo vedo camminare, vedo questo corpo eseguire certi moti simili a quelli, che io fo quando voglio camminare; da ciò concludo che i moti del corpo che vedo, suppongono una causa simile a quella che ho sperimentato, vale a dire uno spirito che vuole tali moti. Pare dunque che questo caso possa ridursi alla stessa specie di quello di sopra, cioè alla deduzione di una causa simile ad un effetto simile.

Ma vi ha qui una differenza, di cui bisogna tener conto, Quando dal vedere un orologio deduco l'esistenza di un artefice, io ho osservato non solo gli effetti simili, ma anche le cause simili, vale a dire, ho veduto molti orologi fra i quali ho trovato della similitudine, ed ho veduto ancora molti artefici di orologi, fra i quali ho trovato ancora della simili-

tudine. Ciò non accade, quando da' moti del corpo di un uomo deduco l'esistenza di uno spirito simile al mio, da cui questo corpo è animato. Io non ho giammai sperimentato un altro spirito all'infuori del mio, quindi non ho giammai sperimentato la similitudine delle cause, da cui derivano gli effetti de' quali si parla; io dunque esco qui fuori dell'esperienza: se avessi sperimentato più volte che alcuni moti di altri corpi simili al mio derivano da spiriti simili al mio, allora la mia deduzione avrebbe lo stesso fondamento dell'analogia, la quale mi autorizza a dedurre da effetti che sperimento simili a quelli che ho sperimentato, cause simili a quelle che ho sperimentato. Ma qui siamo in un caso diverso: io sono racchiuso nella sola osservazione di una causa sola: ho sperimentato in me solo che alcuni dati moti procedono da un atto di volontà. Ma non l'ho sperimentato in altri, nè posso giammai sperimentarlo; or chi mi autorizza a concludere da un caso solo una legge costante ed universale della natura? Nell'argomento di analogia si conclude per un caso ciò che abbiamo sperimentato costantemente in tutti gli altri, che ci son occorsi: ho sperimentato molte volte, che il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà, nè mi è occorso alcun caso, in cui non abbia ciò sperimentato; vedendo del fuoco posto in vicinanza della neve concludo per questo caso particolare, ciò che ho sperimentato costantemente nella moltitudine degli altri casi. Ma quando al veder muovere gli altri uomini giudico, che sono animati da uno spirito simile al mio; procedo tutto al rovescio dell'analogia poichè da un solo caso, vale a dire da ciò che sperimento in me, giudico tutti gli altri.

Questa obbiezione merita di essere esaminata, poichè l'analisi de' motivi de' nostri giudizii è l'oggetto della logica. Io ho camminato un numero incalcolabile di volte per varie direzioni, ed in varii luoghi, ho sperimentato questo fatto costantemente unito al mio volere: ho sperimentato fra il cammino di una volta e quello di un'altra una similitudine, ed una similitudine fra l'atto di volere di una volta e quello di un'altra: ho dunque qui sperimentato, che effetti simili procedono da cause simili, vale a dire, che il camminare consiste in moti volontarii; quando dunque veggo camminare un

altro uomo io concludo per questo caso particolare quello che ho sperimentato nella moltitudine de' casi particolari occorsi in me stesso; non esco dunque dall'analogia, con cui si conclude da molti ad uno.

È nondimeno incontrastabile, che l'illazione non può giammai divenire sperimentale, poichè l'esistenza della volontà in un altro uomo, che io deduco dal vederlo camminare, non può giammai divenire per me un oggetto di esperienza, come può divenirlo questa illazione: *il fuoco che vedo liquefarà la neve a cui è vicino*. Ma ciò mi sembra, che non tolga alcuna forza alla deduzione che esaminiamo.

Quando dal vedere il fuoco posto in vicinanza della neve deduco la liquefazione di questa, lo giudico prima dell'esperienza; l'essere perciò l'illazione di natura a poter divenire un giudizio sperimentale, non influisce nella deduzione: l'illazione è vera per me per la sua connessione colle premesse; non già perchè è un giudizio, il quale può confermarsi coll'esperienza. Similmente l'illazione di analogia, con cui giudico che gli altri corpi umani, fuori del mio, sono animati da uno spirito simile al mio, è vera in forza della sua connessione colle premesse, e l'impossibilità che ha questo giudizio di divenire immediatamente sperimentale, non toglie mica il valore della deduzione.

§. 28. Ma qui conviene aggiungere qualche cosa molto importante. Che i moti chiamati *volontarii*, e che scorgo nei corpi umani, non dipendono da una causa meccanica, ma da una causa intelligente; mi sembra una verità necessaria della stessa natura delle verità necessarie, che esprimono le leggi del moto, di cui abbiamo di sopra parlato. Se io sono ricco o potente, e desidero d'innalzare un edifizio, mille braccia agiscono, e la mia volontà ha il suo effetto. La mia voce non ha fatto impressione sul corpo de' travagliatori, se non che per mezzo dell'aria, e non ha prodotto nell'atmosfera un'agitazione sufficiente a muovere de' corpi molto più piccoli di quelli, che eseguono gli ordini miei; la mia voce dunque non produce l'effetto come causa meccanica; bisogna perciò che un principio diverso dall'agitazione dell'aria, o dalla mia parola abbia prodotto questo moto ne' corpi, e che la mia parola abbia determinato questo principio a produrre i moti,

che chiamiamo volontarii. Non si può riguardar la mia parola, se non che o come un moto eccitato nell'aria, o come l'espressione della mia volontà: la mia parola non ha potuto come causa meccanica produrre i moti de' quali parliamo, perchè ciò, come abbiamo veduto, è contrario alla legge del moto, che un piccolo moto ne produca uno maggiore; al che si aggiunga che la mia parola non avrebbe prodotto moto alcuno nell'ottentotto, o in un altro individuo che parla un linguaggio diverso dal mio: per la sola espressione della mia volontà ha dunque potuto la mia parola determinare ad agire il principio del moto de' corpi che mi hanno ubbidito. Questo principio è perciò un'intelligenza, poichè ha conosciuto la mia volontà nelle mie parole.

La proposizione dunque: *vi sono alcuni moti ne' corpi umani diversi dal mio corpo, i quali hanno per causa una causa intelligente*, mi sembra di verità necessaria. La proposizione poi: *vi sono alcuni moti ne' corpi umani diversi dal mio corpo, i quali hanno per causa la volontà di uno spirito simile al mio, e per conseguenza tali corpi sono animati come il mio*, è di verità contingente, e poggiata sull'analogia. Concludiamo I. *nell'argomento di analogia si deducono spesso cause; che non possono divenir giammai un oggetto di esperienza, sebbene sieno simili ad altre cause che si sperimentano.* II. *Vi sono nondimeno alcune deduzioni di esistenze, che non possono divenire sperimentali, le quali deduzioni danno verità necessarie in risultamento.*

Questa seconda parte della conclusione enunciata, si conferma da quello che abbiamo detto nell'Ideologia circa l'esistenza dell'*assoluto*. Questo non può certamente divenire un oggetto di esperienza: intanto la sua esistenza è il risultamento di un raziocinio legittimo; in cui una delle premesse è una verità sperimentale. Noi diciamo: *se vi è il condizionale; vi dee essere l'assoluto.* Questa proposizione esprime un giudizio analitico e necessario: *vi e il condizionale*: questa seconda proposizione esprime un giudizio sperimentale; *vi è dunque l'assoluto.* L'illazione è una verità necessaria.

L'*empirismo* ci riserra nel solo circolo dell'esistenze immediatamente sperimentali; nè ci permette di passare da ciò che cade immediatamente sotto l'esperienza, a ciò che sotto

la stessa immediatamente non cade. Io vi ho fatto vedere il contrario; vi ho dunque dimostrato la falsità dell'empirismo.

L' argomento di analogia è fondato sul rapporto d'identità; ma l' identità può fra due cose esser maggiore o minore. L' identità fra il mio corpo ed il corpo di un altro individuo che io chiamo uomo, è maggiore di quella che passa tra il mio corpo ed il corpo di un cavallo. Ora si domanda: *sino a qual grado d'identità l' analogia è un argomento valevole, cioè un argomento certo?* È questo un problema di difficile soluzione: l'esamineremo in altro capitolo.

§. 29. L'analogia ci rivela dunque l'esistenza degli altri spiriti simili al nostro. L' esperienza c' insegna che alcuni moti volontarii in noi nascono, o sono accompagnati da alcune affezioni interne del nostro spirito; vedendo in conseguenza moti simili in altri corpi umani, attribuiamo agli spiriti animatori di tali corpi, affezioni simili a quelle che abbiamo sperimentato in noi. Allora che sono affetto dal sentimento della sete, corro a bevere ad una fontana, che a me si presenta. Se dunque vedo un altro uomo camminare verso una fontana e bevere, giudico, appoggiato su l'analogia, che egli sia modificato dal sentimento della sete, e che voglia bevere.

In queste deduzioni analogiche dovete osservare ciò che vi ho detto nel §. 16 circa l'aspettazione del futuro simile al passato. Egli bisogna distinguere il sentimento dalla deduzione meditativa. La dottrina generale che ivi vi ho spiegato, può applicarsi all'oggetto che ci occupa. Noi supponiamo ne' nostri simili delle anime alla nostra simile: noi facciamo tali supposizioni in forza della legge della nostra immaginazione, non già in forza de' raziocinii, che abbiamo sviluppati. Io suppongo l'incontro di due uomini privi sino a questo momento di ogni commercio, ancora cogli animali; ridotti per conseguenza al circolo stretto de' proprii sentimenti, e delle proprie operazioni: (1) ciascuno di essi vede nell' altro un essere che

(1) *Non so se potrà ammettersi questa supposizione. Come mai un uomo potrebbe esistere, fino dai primi istanti della sua vita isolato da ogni altro uomo e da ogni altro animale? Supponiamo piuttosto un bambino fin dal momento che comincia ad usare dei suoi sensi, e ad osservare, e che*

gli rassomiglia in tutte le cose, che presenta le stesse forme, possiede gli stessi organi, ne fa un simile uso; egli crede dunque il corpo che lo colpisce, animato da uno spirito. Or ecco, secondo la mia dottrina, come si opera questo fatto intellettuale. Io suppongo che un di questi uomini vegga l' altro camminare: questa percezione risveglia i fantasmi simili del proprio corpo camminante in varie volte, e perciò anche i fantasmi del proprio *me* affetto in tali circostanze da tali e tali modificazioni: queste riproduzioni si fanno con somma rapidità in modo che non possono esser fissate dall'attenzione; esse sono perciò obbliate l' istante appresso in cui si son avute; intanto la percezione del corpo simile al proprio, determina l' attenzione non solamente ad essa sola, ma ancora alla percezione simultanea del proprio *me*, e lascia fuggire le percezioni successive simili del proprio corpo camminante in varie volte; la percezione del *me* riprodotta si lega perciò a quella del corpo presente del mio simile, invece di legarsi a quella riprodotta del proprio corpo camminante che si è obbliata, e questo legame costituisce il sentimento interno di questa specie di *credenza*. L' obblio delle percezioni riprodotte del proprio corpo camminante in varie volte, nell' atto che rimane quella riprodotta del proprio *me*, fa sì che questa ultima si associi a quella presente del corpo simile. La percezione riprodotta del proprio *me* rimane, perchè la percezione del corpo camminante e quella del proprio *me* son legate naturalmente in una comune attenzione; essendo associate dalla natura stessa; quella riprodotta del corpo camminante si ecclissa, perchè quella del corpo simile camminante richiama l' attenzione. Lo spirito trasporta dunque fuor di lui col pensiere l' idea del proprio *me*, che egli immagina, e che stabilisce nel seno di quelle forme che colpiscono i suoi sguardi, ed a traverso delle quali il suo sentimento immediato non può penetrare. Egli presta dunque il suo *me* al suo simile, l' anima della vita che respira in se stesso, e concepisce l' esistenza di un altro uomo. Tale mi sembra la spiegazione del sen-

quindi vegga i moti di un suo simile analoghi ai suoi ec. Tutto quello che qui si dice ne viene, per quanto mi sembra, in egual maniera.

timento della credenza che esaminiamo. Risulta dalla stessa, che noi concependo ciò che pensano gli altri uomini, non usciamo mica da noi stessi. Nelle nostre proprie idee noi vediamo le loro maniere di essere, la loro stessa esistenza. Da ciò avviene che l'uomo misura dal proprio spirito quello degli altri, dal che nascono molti errori, come a suo luogo diremo.

Noi non possiamo accuratamente determinare lo stato dei fanciulli; e conoscere perciò l'epoca in cui hanno luogo le loro abitudini intellettuali. Ma egli mi sembra incontrastabile, che queste abitudini si formano in loro mediante la rapidità di talune associazioni. I fanciulli percepiscono negli altri uomini de' corpi simili al proprio: essi sperimentano alcuni moti spontanei del loro corpo ed altri simili ne percepiscono ne' corpi degli altri uomini: queste similitudini, ed altre che si manifestano più tardi, determinano le associazioni di cui ho parlato. Leggete il capitolo degli abiti nella Psicologia.

Ma non solamente i moti volontarii che osserviamo negli altri, ci menano a supporre nel loro spirito alcune modificazioni; ma ancora certi moti e cambiamenti necessarj, che sono gli stessi effetti meccanici i quali accompagnano i sentimenti interni dell'anima, come il tremore e la pallidezza nello spavento, le grida e le lagrime nel dolore, il riso e il tripudio nell'allegrezza. Questi si manifestano incontinente da se medesimi, anche ne'fanciulli appena nati, principalmente i gridi ed il lamento, che accompagnano il dolore.

Concludiamo: *noi possiamo per mezzo di alcuni cambiamenti che osserviamo ne' corpi altrui, pervenire a conoscere ciò che accade nel loro spirito. Questa conoscenza può essere meccanica o sia il risultamento del sentimento prodotto da alcune rapide associazioni, e può essere ancora l'illazione di un raziocinio legittimo di analogia.* Possiamo dir la stessa cosa in un modo breve: *questa conoscenza può essere istitutiva o ragionata.*

Da ciò si vede, che non è necessaria una prima convenzione fra gli uomini acciò s' incomincino a intendere fra loro. La natura ha reso gli uomini tali, che conversando insieme essi s' intendono naturalmente, anche senza l' istituzione del linguaggio.

§. 30. Seguiamo la supposizione de' due solitarj. Sebbene l'uno abbia compreso ciò che accade nello spirito dell'altro, non vi è ancora un linguaggio propriamente detto; perchè non si parla, se non quando si cerca di farsi intendere, e se l'uno de' due individui ha penetrato il pensiere dell'altro, ciò è accaduto senza che questi cercasse a farglielo conoscere. I due individui di cui parliamo, osservano ch'eglino sono stati compresi, ed allora cercano di farsi comprendere, e nascerà così il primo linguaggio. Sviluppiamo questa dottrina.

Abbiamo veduto che il corpo degli altri uomini ci presenta alcuni avvenimenti, la percezione de' quali ci fa conoscere ciò che accade nel loro spirito. Ciò la cui idea eccita l'idea di un'altra cosa chiamasi *segno*. Nel corpo di un altro uomo vi sono dunque de' segni delle interne modificazioni dello spirito animatore di questo corpo. Siccome tali segni son tali per la costituzione della nostra natura, così si chiamano *segni naturali*. Vi sono, in conseguenza, de' segni naturali de' pensieri o modi di essere dello spirito degli altri uomini.

Ma non solamente vi sono di questi segni naturali de' pensieri altrui, ma l'uomo può conoscere che vi sono, cioè può conoscere, che con alcuni dati mezzi si può manifestare altrui ciò che si sperimenta internamente nello spirito proprio. Supponiamo che uno de' due uomini supposti pianga, gridi, si lamenti, senza avere l'intenzione di manifestare all'altro il dolore che egli sente; intanto l'altro sapendo che questi gridi e questi lamenti sono soliti ad accompagnare il dolore, conoscerà da questi segni il dolor dell'altro, ed accorrerà al soccorso di lui; questi perciò comprenderà da tutto questo, che egli è stato compreso; e se avviene altra volta, che si trovi affetto dal dolore; ed in bisogno del soccorso dell'altro piangerà e griderà coll'intenzione di manifestare all'altro il proprio dolore. Così gli uomini incominciano dal comprendersi scambievolmente, in seguito conoscono che sono stati compresi, e finalmente si determinano a farsi comprendere. Ciò si osserva in tutti i fanciulli comunemente. A principio essi gridano e si lamentano costretti unicamente dalla forza del dolore, senza aver l'intenzione di manifestarlo con questi segni agli altri, anzi senza sapere neppure, che cosa alcuna si possa esprimere col pianto e colle grida; ma appresso aven-

do imparato che con tali segni si ottiene l' altrui soccorso, cominciano a valersene avvertitamente per manifestare il loro dolore, e ricevere il soccorso che bramano. Ciò di cui gli uomini si servono per manifestare agli altri i proprj pensieri, chiamasi *segno artificiale*: I segni naturali divengono dunque naturalmente segni artificiali.

Qui ha termine l' educazione della natura per le nostre scambievoli comunicazioni. La natura ha insegnato all' uomo, che egli può farsi intendere; e l' uomo può non solamente servirsi de' mezzi, che la natura gli ha mostrato per la comunicazione de' proprj pensieri, ma può ancora ritrovarne degli altri simili. Il primo e più semplice mezzo di comunicazione che si offre allo spirito, si è quello di ripetere con riflessione ciò ch' egli fece dapprincipio, senza prevederne le conseguenze, cioè di riprodurre quelle azioni, per mezzo delle quali egli si è fatto comprendere. Così si formerà un primo linguaggio, che può chiamarsi *linguaggio della natura*; poichè esso non si compone se non che de' segni naturali, vale a dire di quei segni di cui la natura aveva già senza di noi rivestito i nostri pensieri segreti, per renderli sensibili agli altri.

§. 31. Il linguaggio della natura è insufficiente per manifestare agli altri tutti i nostri pensieri. Noi abbiamo al presente il linguaggio de' suoni articolati: i filosofi disputano su l' origine di esso: la quistione si versa su l' esistenza e su la possibilità, cioè si cerca: *gli uomini hanno essi da se stessi istituito il linguaggio?* Questa ricerca suppone quest' altra: *gli uomini abbandonati a se stessi potevano istituire il linguaggio?* I nostri sacri libri c' insegnano, che Adamo ed Eva furono creati da Dio in uno stato adulto con delle conoscenze, in istato di riflettere, e di comunicarsi i loro pensieri. Iddio si manifestò all' uomo innocente ne' primi istanti della creazione. Iddio è dunque l' autore primitivo del linguaggio. Ma io suppongo, dice *Condillac*, che qualche tempo dopo il diluvio due bambini dell' uno e dell' altro sesso siensi traviati ne' deserti, avanti che conoscessero l' uso de' vocaboli. A fare questa supposizione, egli dice, io sono spinto dal fatto del giovane di Chartres rapportato nelle memorie dell' accademia delle scienze, anno 1703. Era questi dell' età di 23 a 24 anni sordo e muto di nascita: cominciò con gran sorpresa di tutta

la città tutto ad un colpo a parlare. Si seppe da lui, che tre o quattro mesi prima egli aveva udito il suono delle campane, ed era stato estremamente sorpreso da questa sensazione novella ed incognita. In seguito gli era sortita una specie di acqua dall'orecchia sinistra, ed aveva acquistato l'udito in tutte e due le orecchie. Egli impiegò tre o quattro mesi ad ascoltare senza nulla dire, assuefacendosi a ripetere sotto voce le parole ch'egli udiva, ed esercitandosi nella pronunciazione, e nelle idee legate a' vocaboli (1).

Io non so come questo fatto possa autorizzare il filosofo francese a fare la supposizione di cui parla, se non perchè ciò mena a poter supporre, che due giovani di sesso diverso sordi e muti di nascita, possano traviarsi ne'deserti o ne'boschi, indi incontrarsi, e dopo l' incontro ricever tutti e due l'udito. Questa supposizione non ha niente di assurdo; ed è perciò lecito al filosofo di cercare: se in una tale supposizione questi due giovani possano istituire una società ed un linguaggio. A ciò si può aggiungere, che si rapporta, essersi in varii tempi varii fanciulli trovati ne' boschi; uno ne fu sorpreso nell'Asia l'anno 1334 in compagnia de' lupi, un'altro dell'età di circa 12 anni in Weteravia, un altro di 16 fu scontrato fra una torma di pecore salvatiche nell'Irlanda, verso alla metà del passato secolo, un'altro di nove fra gli orsi nelle selve della Lituania nel 1662: (2) in questo secolo medesi-

(1) *Questo fatto per dire il vero ha, mi pare un poco di romanzesco.*

(2) *Questo caso narrato da* Felibien, *socio dell'Accademia dell'iscrizioni, somministrò materia a lunghe questioni e a molti corollarii. Si pretese desumere che colui nello stato selvaggio non avendo idee astratte, generiche ec. come risultò da un esame fatto in seguito, senza il linguaggio* non si potessero *aver tali idee. Si volle che* fosse impossibile *avere idea di Dio, cioè di una prima causa, senza l'uso de' vocaboli ec. Osservino i giovani come queste deduzioni reggano alla forte analisi del ch. A. fatta nell'Ideologia per ispiegare la genesi di tali idee, e poi apprendano a non afferrare con precipizio, quasi fosse verità evidente, tutto ciò che azzarda la fervida fantasia di qualche scrit-*

mo uno ne fu scoperto presso ad Hamelen nella Sassonia, una fanciulla presso a Lwila nella provincia di Utrecht, ed un'altra fu arrestata presso Chalons nel 1731. Io per altro non comprendo come questi fanciulli abbiano potuto vivere, se sono stati abbandonati o perduti prima di potersi alimentar da se stessi, ed in conseguenza prima di avere una lingua. Si potrebbe supporre che avevano principiato a parlare, quando si smarrirono; ma che poi nella solitudine avevano interamente obbliato quanto avevano imparato.

Or si domanda: se due di questi di sesso diverso si fossero per avventura incontrati nella stessa foresta, che sarebbe egli avvenuto? E per limitarci all'oggetto delle nostre ricerche, domandasi: avrebbero essi istituito una lingua? Tralasciando dunque su l'origine del linguaggio la quistione di fatto, è egli lecito di esaminare quella della possibilità, o di cercare: gli uomini abbandonati a loro stessi avrebbero potuto istituire una lingua? L'esame di una tal quistione è molto utile, per ben conoscere e misurare le forze dello spirito umano, e queste ricerche ipotetiche ci menano ancora a risultamenti, che hanno luogo nel fatto reale.

Io aggiungo dippiù che alcuni autori, anche su l'autorità dè' nostri libri divini, hanno creduto, che le lingue attuali sieno state istituite dagli uomini coll'uso delle loro forze naturali: ecco come può essere accaduta la cosa. Nel famoso avvenimento della costruzione della torre di Babele, per forza miracolosa, fu cancellata dalla mente degli uomini la memoria intera del primitivo linguaggio: in seguito di un tale miracolo, gli uomini si divisero a torme secondo i rapporti di parentela e di amicizia, e si stabilirono in diverse parti della terra: furono dunque abbandonati a se stessi, per istituirsi un linguaggio; e così perduto interamente il linguaggio primitivo, di cui era stato autore Iddio stesso, le nuove lingue che nacquero su la terra, furono un prodotto dello spirito umano. In questo modo si spiega come gli uomini perduto per forza del miracolo il primitivo linguaggio, non si sieno più scambievolmente intesi ne' linguaggi rispettivi. Questa

tore poggiato su fatti o dubbj, o male esaminati, o non esattamente analizzati.

opinione ammette un solo miracolo, quale è quello della memoria perduta del linguaggio primitivo, laddove nell'opinione contraria bisogna supporre una gran moltitudine di miracoli, l'uno in forza del quale gli uomini abbiano perduto la memoria del linguaggio primitivo, e gli altri con cui Iddio abbia istituito i diversi linguaggi, che ebbero luogo dopo dell'avvenimento; ora si potrebbe dire non esser verisimile, che Iddio moltiplicasse inutilmente i miracoli.

Checchè ne sia di tale opinione, noi esamineremo qui la quistione della possibilità. Il rispetto che il filosofo debbe alla religione divina che c'illumina, mi ha condotto a questa digressione (1).

§. 32. Per esaminar la quistione proposta continuiamo la supposizione di sopra, e partiamo dal punto ove siam rimasti. Abbiamo veduto I. che gli uomini per natura si comprendono scambievolmente; II. che conoscono di essere stati compresi; III. che con ciò si fanno naturalmente un linguaggio artificiale, che è il linguaggio della natura. Vale a dire che fanno uso de' segni naturali, per manifestare agli altri i proprii pensieri. Ma il bisogno non potrebbe spingere gli uomini

(1) *Giacchè tutti i metafisici vogliono agitar questa quistione, il nostro A. è, per quanto a me sia noto, quello che mostra tutto il rispetto che devesi avere per la rivelazione. La sua osservazione è molto opportuna. Il* Causabuono *e* Dante *suppongono che la lingua primitiva fosse già stata obliata prima della confusione dei linguaggi. Il secondo fa dire a Adamo (Par. c. 26.).*

» *La lingua ch'io parlai fu tutta spenta*
» *Innanzi che all'ovra inconsumabile*
» *Fosse la gente di Nambrotte attenta.*

Ma questo non fa contra la supposizione enunciata. Si potrebbe anche ammettere che non tutti obliassero la lingua che allora si parlava, e che restasse in qualche famiglia, mentre gli altri che l'aveano obliata si disperdevano sulla faccia della terra, e poi ne formavano varie quante erano le famiglie che si erano diramate. Nonostante ciò, la quistione sarà bella per la metafisica, ma forse non piacerà molto alla critica, appoggiata alla storia ed alla tradizione.

a migliorare, cioè ad accrescere questo linguaggio della natura, ritrovando de' segni analoghi (1)?

Il pianto ed i gemiti manifestano agli altri il dolore da cui un individuo è affetto; ma non manifestano mica la causa del dolore. Ora gli uomini hanno spesso bisogno, per essere soccorsi, di manifestare agli altri la causa del loro dolore: per tale oggetto alcune volte bastano le circostanze: uno de' due supposti solitarii cade in una fossa: egli non può senza l'altrui soccorso cavarsene fuora: egli grida: l'altro accorre, e si avvede della causa del dolore del suo simile. Parimenti se uno de' due è insegulto da una bestia feroce, e grida: l'altro conosce dalla circostanza la causa del dolore del compagno. Spesso nondimeno la causa del dolore non apparisce dalle circostanze. Tutti generalmente acquistiamo l'abito, allorchè ci sentiamo in alcuna parte addolorati, di recare colà la mano. Se dunque uno de' due supposti solitarii sentirà dolore in qualche parte; egli griderà, e la mano correrà naturalmente alla parte addolorata: l'altro accorrendo alle grida, e spingendo per avventura lo sguardo là dove è corsa la mano dell'altro, conoscerà il luogo del dolore; e se la causa del dolore fosse una ferita, o una contusione, o qualche altra cosa visibile; allora conoscerà chiaramente questa causa. Qualora l'uno vorrà porgere all'altro alcuna cosa, amendue stenderanno la mano l'uno per darla, e l'altro per prenderla. Questi moti della mano potranno da segni naturali divenire segni artificiali; così si potrà indicare la causa del dolore recando la mano su la parte addolorata; e si potrà da uno de' due individui, volendo, dire all'altro che non è vicino qualche cosa; e non volendo o non potendo muoversi, stendere la

(1) *Per il poeta Lucrezio la cosa sembra facile e naturale.*
» *At varios linguae sonitus natura subegit*
» *Mittere, et utilitas expressit nomina rerum,*
» *Non alia longe ratione, atque ipsa videtur*
» *Protrahere ad gestum pueros infantia linguae,*
» *Quam facit ut digito, quae sint praesentia monstrent.*
Ma trattandosi di suoni articolati temo che con una volata poetica si persuaderà poco chi ama vedere ben addentro le cose.

mano con entro la cosa che gli vuol porgere. L'altro similmente se cosa alcuna bramerà aver dal compagno, porgerà la mano vòta per prendere ciò che desidera.

Fin qui non si esce ancora dal linguaggio della natura; ma già siamo al termine di un altro linguaggio, a cui il primo ci mena. Vi sono due specie di cose, di cui gli uomini hanno bisogno di eccitare le idee negli altri: alcune possono nel momento stesso colpire i sensi tanto di colui che vuol parlare, quanto di colui a cui si vuol parlare: altre sono lontane o almeno invisibili, e non esistono nel momento, se non che nello spirito di colui che vuol farsi comprendere: riguardo alle prime basta che colui che vuol parlare, cioè che vuol farsi comprendere, ecciti l'attenzione del suo compagno, e la diriga su l'oggetto che gli vuol mostrare. Abbiamo veduto che il gesto può esser naturale e divenire un segno artificiale; ma alcune volte non è così: supponiamo che uno de' due solitarii voglia mostrare all'altro un oggetto lontano, ma che può esser veduto: egli avvertirà il suo compagno per un grido, ed allora che questi volgerà a lui gli sguardi, il primo dirigerà lo sguardo su l'oggetto, che vuole mostrare all'altro, e farà uso del dito, per meglio mostrargli la direzione, che prende lo sguardo suo: l'altro l'imiterà, e la sua curiosità lo porterà ad osservare ciò che occupa il suo compagno. Questi gridi, questi gesti formano una prima specie di segni istituiti, che si possono chiamare *segni indicatori*. Osservate che i segni di cui parlo, non sono segni naturali, poichè il grido è naturale nel dolore o nel piacere: esso diviene da naturale artificiale per denotare il dolore, o il piacere. Ma l'uno de' due solitarii avendo osservato che l'altro, quando egli manda fuori il grido, dirige a lui il proprio sguardo, fa uso del grido per obbligare il compagno a fissare su di lui lo sguardo: così il grido si estende a denotare ciò che denota questa proposizione: *volgiti a me*: inoltre lo stendere il dito verso l'oggetto che si vuol mostrare non è un segno naturale, ma un segno analogico, poichè vi ha una similitudine fra il moto che fa il dito, ed il moto che far dovrebbe il proprio corpo per giungere all'oggetto, che si vuol mostrare, questi due moti avendo la stessa direzione: o pure, la direzione del dito è identica colla direzione che prende lo sguardo. Per tal ragio-

ne io credo che il gesto di cui parlo, dovrebbe riguardarsi piuttosto come un segno *imitativo*; poichè il moto del dito imita nella direzione il moto che far dovrebbe il proprio corpo, per giungere pel cammino più corto all'oggetto che si vuol mostrare, o pure imita la direzione dello sguardo; ma servendo tal gesto ad indicare un oggetto, che può nello stesso momento colpire i sensi de' due solitarii, gli si può dare il nome di segno *indicatore*. Questi due segni indicatori di cui parliamo equivalgono a queste due proposizioni: *volgiti a me e guarda là*.

Vi ha inoltre de' segni *imitativi*, i quali servono a denotare alcune cose future, od altre cose che nel momento non possono colpire i sensi di tutte e due i solitarii. Supponiamo che uno di questi sia in A, l'altro sia lontano ma a vista del primo in B, che l'oggetto lontano ma a vista di tutti e due sia in C; inoltre che il primo non potendo muoversi per andare in C voglia manifestare all'altro che vada in C, e che prendendo l'oggetto bramato ivi posto, lo rechi a lui in A: ecco come io immagino che la cosa potrà farsi: il primo con un grido ecciterà l'attenzione del compagno: indi stenderà il dito nella direzione della linea fra A e B: poi la muoverà nella direzione di una linea parallela a quella fra B e C: con questo moto egli dirà al compagno che vada da B in C, e questo moto sarà un segno *imitativo* del moto che il compagno dee fare, per secondare il desiderio dell'altro in A: questo moto che il compagno dee fare, è una cosa futura, che non può nel momento colpire i sensi de' due solitarii: ecco dunque come con de' segni imitativi si possono denotare gli oggetti assenti. Supponiamo inoltre che l'individuo posto in B si conduca in C: l'altro che si trova in A stenderà il suo braccio da A verso C in posizione orizzontale, indi farà un moto col braccio, imitativo di quello che dee fare il compagno per prendere l'oggetto posto in C: dopo di ciò ritornando a mettere il braccio nella stessa posizione orizzontale, lo ritrarrà a se con un moto contrario a quello, con cui l'ha steso, e che sarà *imitativo* di quello, che dee fare il compagno per venire da C in A. Con i segni imitativi dunque si possono denotare le cose invisibili nel momento. Questi segni imitativi si possono eseguire in varii modi; così per denotare una ser-

pe si può su l'arena designare la sua forma, o il suo moto tortuoso.

§. 33. Abbiamo veduto che vi sono de' segni naturali delle nostre interne modificazioni, e che questi segni possono divenire artificiali, e così costituire un primo linguaggio, che abbiamo chiamato *linguaggio della natura*. Abbiamo detto inoltre nel §. antecedente, che l'uomo può con altri segni accrescere questo linguaggio della natura; ed abbiamo chiamato i segni che accrescono il linguaggio della natura, *segni indicatori*, e *segni imitativi*. Ora qual principio può guidare l'uomo a ritrovare le ultime specie di segni?

Nella logica pura vi ho detto che lo spirito è menato, nel passare analiticamente da una proposizione ad un'altra, da una certa similitudine che passa fra l'una e l'altra; il principio della similitudine è dunque un principio d'invenzione, e questo principio ha condotto gli uomini, partendo dal linguaggio della natura, a ritrovare i segni indicatori, ed i segni imitativi; queste due specie di segni possono perciò chiamarsi *segni analogici*. Difatto fra il moto del mio dito con cui mostro l'oggetto lontano, ed il moto che dovrei fare col mio corpo, per arrivare pel cammino più breve all'oggetto, vi si osserva una similitudine: una certa similitudine si osserva eziandio fra i segni imitativi e ciò di cui sono l'imitazione.

Le interne modificazioni dello spirito possono manifestarsi per mezzo de' moti del corpo. Il desiderio, il rifiuto, l'avversione, il disgusto si esprimono per mezzo de' moti del braccio, della testa, e per mezzo di quelli del corpo intero: moti più o meno vivi, secondo la vivacità con cui ci portiamo verso di un'oggetto, o ce ne allontaniamo. Tutti i sentimenti dell'anima possono esser espressi dalle posizioni del corpo. Esse dipingono di una maniera sensibile l'indifferenza, l'incertezza, l'attenzione, e le altre affezioni interne. Ora se ripetendo queste azioni e posizioni del corpo, si denota insieme che esse non si riferiscono ad affezioni presenti; allora denoteranno le modificazioni, da cui siamo stati affetti.

L'analogia acquista spesso una grande estensione. Così, per esempio, quando voglio attendere ad un oggetto che colpisce i miei occhi, dirigo lo sguardo verso di esso, questa direzione è segno dell'attenzione dello spirito; ma io posso ancora

rivolgere la mia attenzione ad oggetti invisibili: se dunque per denotare quest' ultima attenzione, mi servo della direzione dello sguardo; questo segno si estende al di là di ciò che naturalmente denota. Allora che io peso un corpo, lo paragono ad un altro; pesare è dunque paragonare; ma paragonare non è sempre pesare; perciò quando per esprimere l'azione intellettuale che paragona, io prendo nelle due mani de' corpi come fo quando voglio pesarli, questa azione è trasportata a denotare più di quello che denotava in origine. Questa terza specie di segni che l'analogia somministra agli uomini, si possono chiamare *segni figurati*.

L'unione de' segni indicatori, imitativi, e figurati costuisce il *linguaggio analogico*. Così i segni naturali, divenendo artificiali, costituiscono il linguaggio della natura: gli uomini guidati dal principio della similitudine, partendo dal principio della natura, inventano il linguaggio analogico.

§. 34. Ma fa d'uopo considerare l'ultimo linguaggio di cui abbiam parlato, in colui che per parlarlo lo trova; ed in colui che l'intende. Nel primo il principio della similitudine guida la meditazione a produrre nuove idee; nel secondo il principio della similitudine riproduce alcune idee simili a quelle, che modificano attualmente lo spirito. Quando colui che vuol parlare fa uso il primo di alcuni gesti per denotare alcuni dati pensieri, egli, guidato dall'analogia, inventa questi segni, e questi segni, e questa invenzione è un prodotto della meditazione; ma colui che ascolta intende questi segni in forza del principio meccanico dell'associazione delle idee. Fra i principii particolari compresi sotto questo principio generale si contiene, come abbiamo detto nella Psicologia, il principio della similitudine: in forza di questo principio il moto del dito riproduce l'idea del moto simile del corpo intero, e questa riproduce quella delle modificazioni interne dello spirito legate col moto del corpo intero. Colui che istituisce il linguaggio per farsi intendere, è attivo: quegli che intende il linguaggio istituito, è passivo. I gesti, i moti del viso, ed i suoni inarticolati costituiscono il linguaggio chiamato da *Condillac linguaggio di azione*. Su di esso debbo fare ancora due osservazioni, I. un tal linguaggio esiste ancora: esso accompagna quello de' suoni articolati; un ora-

tore parla eziandio coi gesti, colla posizione del corpo, co' moti del viso, e principalmente co' moti degli occhi. Ciò che si chiama *mimica* consiste appunto nell'arte di far concordare il linguaggio di azione con quello de' suoni articolati: II. col solo linguaggio di azione, anche dopo l'istituzione di quello de' suoni articolati, alcune nazioni incivilite esprimevano dei lunghi discorsi. Presso i romani i *pantomimi* rappresentavano de' pezzi interi, senza proferire una parola. Egli bisognava dunque che i pantomimi, partendo dal linguaggio della natura, prendessero l'analogia per guida, e così poterono pervenire a farsi intendere. La scrittura santa ci somministra nei profeti molti esempii di questo linguaggio analogico di azione. Così, per darne un esempio, ad oggetto di denotare che la Giudea ch'era unita con Dio, sarebbe poi stata da Dio rigettata e dispersa per la sua superbia ed idolatria; il profeta Geremia per ordine di Dio si cinge con una cintura di lino i lombi: indi si toglie questa cintura, e presso l'Eufrate in un forame di una pietra la nasconde: dopo molti giorni ritorna a prendere la nascosta cintura, e la trova infracidita in modo ch'era inutile per qualunque uso. Nella profezia di Geremia si possono trovare molti esempii di questo linguaggio analogico di azione.

§. 35. Se i moti del nostro corpo da segni naturali divengono segni artificiali, e se questo linguaggio può essere accresciuto dall'analogia, quello de' suoni che da naturali sono ancora divenuti segni artificiali, non potrà similmente essere accresciuto dall'analogia stessa? Se il selvaggio per denotare il moto che dee fare, secondo il suo desiderio, il suo compagno, può servirsi dal moto simile del suo dito; perchè per denotare il muggito del bove, il belare delle pecore, il rumore del tuono non potrà egli adoperare un suono simile? L'analogia che l'ha menato all'invenzione de' primi segni, dee menarlo ancora all'invenzione de' secondi. Il bisogno di denotare questi suoni degli oggetti sonori, mena il selvaggio a produrre fuori de' suoni imitativi, e così nascono le prime voci radicali del linguaggio de' suoni articolati. Questi suoni non poterono essere dapprincipio se non che monosillabi, come lo prova l'esempio de' fanciulli. Ma l'analogia non fu il solo principio del linguaggio de' suoni articolati, poichè non

sempre si debbono denotare suoni, o cose sonore. Per denotare dunque le cose che non mandano suono, l'analogia fece però conoscere agli uomini, che potevano servirsi de' suoni articolati per farsi comprendere. Ciò posto se il selvaggio si trovò nel bisogno di farsi comprendere, e se non trovò altro mezzo per ottenere il suo fine se non quello dei suoni; perchè non potè egli produrre un suono arbitrario, il quale poi compreso dall'altro divenne un segno comune?

Per rendere sensibile ciò che dico, supponiamo che i due solitarii immaginati siensi perduti di vista, e che l'uno voglia ritrovar l'altro, egli conoscerà certamente che non potrà far comprendere all'altro questa sua volontà, se non che per mezzo di un suono. Egli manderà dunque fuori un grido: questo grido da principio non sarà, come ognun vede, se non che un puro effetto naturale. Se il dolore è naturalmente seguito da un suono inarticolato, dal pianto e dal gemito; perchè il bisogno di spiegarsi, e di mandar fuori un suono, non potrà esser seguito da un suono quale che siasi? Noi non possiamo determinar la ragione, per cui il selvaggio manda fuori un tal suono piuttosto che un altro, come volendo camminare non possiamo conoscere la ragione, perchè abbiamo mosso il piede diritto anzi che il sinistro, o questo anzi che quello. Questa ragione può consistere, almeno in parte, nella varia posizione meccanica del nostro cervello, o generalmente di tutto il nostro corpo. Ma seguiamo lo sviluppo della nostra ipotesi. L'altro selvaggio sentendo il grido di cui si parla, accorre a ritrovare il suo compagno, e come amendue avranno osservato, che un tal grido ha la forza di far che l'uno ritorni all'altro, i due solitarii se ne serviranno appostatamente. In tal caso la voce di cui parliamo ha lo stesso significato del verbo *vieni*. Può dunque l'uomo ritrovare de' suoni articolati non imitativi, per denotare agli altri le sue interne modificazioni. Egli può trovarsi nel bisogno di farsi comprendere dal suo simile con un suono: da un tal bisogno nasce la volontà di mandar fuori un suono: questa volontà avrà il suo effetto, ed un suono sarà da lui mandato fuori: questo suono sarà tale e non altro, perchè tale e non altro è lo stato fisico del corpo che produce il suono, e lo stato morale ancora dello spirito animatore di questo corpo. Ecco spiegata

la nascita de' suoni arbitrarii. Ciò che ho detto è provato coll'esempio de' fanciulli: eglino innanzi che abbiano appreso a parlare, quando bramano alcuna cosa ardentemente, nell'atto che si sforzano di accennarla co' gesti e co' movimenti del corpo, per lo più proferiscono insieme una qualche voce; poichè lo spirito quando si trova in qualche grave bisogno, mette ad un tempo tutte le sue facoltà in azione. Questo è comune alle bestie ancora. Anzi i sordi-muti medesimi benchè nemmeno sappiano di aver voce, ciò non ostante per non so qual movimento meccanico, mentre s'impegnano di spiegarsi co' loro gesti, principalmente quando si tratta di cose che molto l'interessano, e che non possono facilmente farsi comprendere, mandano anch'essi quando una e quando un' altra voce.

§. 36. Gli uomini possono dunque istituire de' suoni articolati analogici, e possono istituire ancora de' suoni articolati *arbitrari*. Io li chiamo arbitrarii, non già perchè son prodotti senza una ragion sufficiente; ma perchè non sono imitativi o analogici. Qual similitudine, per esempio, può mai trovarsi fra questo suono *cielo*, ed il complesso delle sensazioni visuali, che ci desta in una notte tranquilla il firmamento? E perchè la costituzione fisica e morale in cui si son trovati gl'inventori delle lingue, allora che furono nel bisogno di denotare con un suono uno stesso oggetto, è stata varia non solamente per la natura e per gli abiti contratti, ma eziandio per i climi ed i siti; perciò in diversi luoghi di questo globo terraqueo nacquero diversi suoni primitivi, come è provato per le radici di tutte le lingue cognite.

§. 37. Il fatto de' fanciulli prova senza replica, che gli uomini possono arrivare a comprendere il linguaggio arbitrario. E meditando attentamente su di questo fatto si può intendere come ciò possa avvenire. Supponiamo che un fanciullo abbia appreso il significato del vocabolo *gallina*, il che può accadere unendosi da alcuno alla pronunciazione del vocabolo *gallina* l'indicazione del volatile dal vocabolo denotato: supponiamo inoltre che il fanciullo abbia veduto una gallina morta, e che il giorno seguente ascolti da uno della famiglia questa proposizione: *la gallina jeri morì*, si accorgerà che si vuole denotare l'avvenimento della morte della gallina ac-

caduto il giorno innanzi. Supponiamo ancora che la proposizione: *la gallina jeri morì* siasi udita più volte dal fanciullo in modo che egli l'abbia impressa nella sua memoria; e che, avendo veduto una cagna partorita il giorno avanti, e sapendo il significato del vocabolo *cagna*, ascolti la seguente proposizione: *la cagna jeri partorì*: ecco la serie de' fatti intellettuali che in tal caso avranno luogo nello spirito del fanciullo; I. egli intenderà che colla proposizione, *la cagna jeri partorì*, si denota il parto della cagna da lui il giorno antecedente osservato: II. la pronunciazione del vocabolo *jeri*, per la legge dell'associazione delle idee, riprodurrà nel suo spirito l'altra proposizione, *la gallina jeri morì*; III. volendo intendere il significato di ciascun vocabolo delle due proposizioni, il fanciullo dirigerà la meditazione su le stesse; IV. paragonando le due proposizioni fra di esse, e coi fatti dalle stesse denotati, non meno che i fatti stessi fra di loro, il fanciullo vede che le due proposizioni sono identiche nel vocabolo *jeri*; e che i due fatti significati sono identici nella circostanza del tempo in cui sono accaduti, essendo tutti e due accaduti nel giorno precedente a quello in cui si parla: V. con questi paragoni il fanciullo intenderà il significato del vocabolo *jeri* isolamente considerato; VI. dopo di ciò comprenderà eziandio il significato isolato de' vocaboli *morì e partorì*; poichè avendo compreso il significato in confuso delle due proposizioni, ed indi il significato distinto del vocabolo *jeri*, e sapendo dall' altra parte il significato distinto de' vocaboli *gallina* e *cagna*, conoscerà che i vocaboli *morì* e *partorì* sono destinati a denotare i due avvenimenti, e ne apprenderà perciò il loro distinto significato.

Questo esempio fa vedere che i fanciulli meditano prima di apprendere il linguaggio, più di quello che comunemente si crede; e che le nozioni soggettive d' *identità* e di *diversità* sono antecedenti alla conoscenza della propria lingua, e servono a' fanciulli per farla loro apprendere.

§. 38. Nell' Ideologia vi ho detto che i vocaboli o denotano gli oggetti de' nostri pensieri, o l' azione dello spirito su di questi oggetti: *Pietro è con Paolo*, i vocaboli *Pietro* e *Paolo* denotano gli oggetti de' nostri pensieri; i vocaboli *è, con* denotano l' azione dello spirito su di questi oggetti. Ma ciò

richiede ancora una maggiore spiegazione. Il vocabolo è significa l'azione dello spirito che attribuisce a Paolo il rapporto di compagnia con Pietro. Ma acciocchè lo spirito avesse la nozione soggettiva di tal rapporto, è necessaria la comparazione di Pietro con Paolo riguardo alla loro esistenza in un certo tempo, ed in un certo spazio: questa comparazione aggiunge all'idea assoluta di Paolo il rapporto di compagnia con Pietro: la voce *con* esprime un tal rapporto, e per questa ragione un tal vocabolo può riguardarsi eziandio come segno dell'azione dello spirito che compara. Pur tuttavia essendo il rapporto un prodotto della comparazione preliminare all'atto del giudizio, pare che sia maggior esattezza il distinguere i vocaboli che denotano l'azione dello spirito, in vocaboli di *giudizio* ed in vocaboli *di rapporto*. E questa distinzione si trova in un opuscolo di Mariano Gigli, intitolato *Metafisica del linguaggio*. Secondo questa osservazione i vocaboli si distinguono in vocaboli *di cosa*, in vocaboli *di giudizio*, ed in vocaboli *di rapporto*. Così nella proposizione: *Pietro è con Paolo*, i vocaboli *Pietro* e *Paolo* son vocaboli di cosa, il vocabolo è, esprimendo l'atto del giudizio, è vocabolo di giudizio, ed il vocabolo *con* è vocabolo *di rapporto:* esso denota insieme l'azione comparativa, ed il prodotto di questa azione.

Secondo la grammatica generale e ragionata di Portoreale, i vocaboli si distinguono in due classi, alcuni significano gli oggetti de' nostri pensieri, altri significano la forma, e la maniera de' nostri pensieri di cui la principale è il giudizio. Questa distinzione mi sembra giusta, ed in seguito di ciò che abbiamo detto è chiara.

I vocaboli materialmente considerati sono *o radicali, o derivati, o sostituiti.* Radicali o primitivi son quelli, che non nascono da altra voce conosciuta ed usata nella medesima lingua, come *sole, dolce, fuggire* ec. Derivati son quelli, che provengono da voci conosciute, ed usate nella medesima lingua; come *solare, dolcezza, fuggitivo ec.* Sostituiti son quelli, che per maggior chiarezza e per brevità si pongono in luogo di altre voci conosciute, ed usate nella medesima lingua, come *mio, pensante ec.* per *di me che pensa ec.*

È facile a comprendersi che ritrovati i vocaboli radicali, l'analogia ha menato gli uomini a ritrovare i vocaboli deri-

vati e sostituiti, e così ad accrescere notabilmente il linguaggio. Diffatto quanti nomi sostantivi non si possono trarre dagli aggettivi, quanti aggettivi da' sostantivi, quanti nomi da' verbi, quanti verbi da' nomi? I sostantivi *nerezza, bianchezza, lunghezza ec.* tutti vengono da nero, bianco, lungo; gli aggettivi *celeste, terrestre, marino* ec. derivano da cielo, terra, mare; i nomi *speranza, amore, dolore, volontà* ec. derivano dai verbi, sperare, amare, dolere, volere. I verbi *velare, vestire* ec. nascono da *velo, veste.* Inoltre quante parole formar non si possono dall' unione di due o più altre? I latini unendo il verbo *esse* a varie proposizioni, ne facevano *adesse, abesse, obesse, inesse, proeesse, prodesse, subesse, superesse, interesse.* Dall'unione poi di un nome e di un verbo, quanti altri composti facessero i greci e gli ebrei, e quanti ne facciano i cinesi e tutti gli orientali, è abbastanza noto agli eruditi. Tutte le lingue originali, che diconsi *lingue madri*, hanno pochissime radici primitive, e per mezzo delle varie combinazioni di queste compongono un gran numero di vocaboli.

§. 39. Gli uomini dunque per manifestare agli altri i proprii pensieri, hanno potuto istituire il linguaggio dei suoni articolati. Questa invenzione è la causa principale, che ha condotto il genere umano a quel grado di coltura e di perfezione, in cui oggi lo vediamo. Nell' Ideologia vi ho fatto conoscere come il linguaggio faccia l' analisi del pensiere, e come sia un valevole soccorso per la meditazione. Ma indipendentemente dalla influenza che ha pel progresso delle nostre conoscenze, considerato riguardo all' individuo che se ne serve, ne ha una notabilissima considerato riguardo alla società, e relativamente all' individuo, che ascolta e riceve le altrui conoscenze. Il linguaggio può essere considerato come un mezzo che fa progredire lo spirito nella propria meditazione, ed ancora come un mezzo di comunicazione scambievole de' pensieri degli uomini: nel primo caso serve d' istrumento all' azione meditativa, per ritrovare la verità; nel secondo presenta allo spirito de' nuovi materiali per le sue conoscenze. Nell' Ideologia l' abbiamo considerato sotto il primo aspetto; quì fa d' uopo considerarlo sotto il secondo.

Gli uomini non potendo esistere in tutti i luoghi, nè in

tutti i tempi; segue che non tutti possono osservare tutti i fatti; un uomo può perciò aver osservato de' fatti, che un altro non ha osservato. Se dunque il primo comunica al secondo le sue osservazioni, questi conoscerà de' fatti che non ha osservato; e questa conoscenza avrà per motivo l'altrui testimonianza, e costituisce ciò che si chiama *certezza morale*. Domandate, per esempio, ad un napolitano il quale non sia mai uscito da questa città, perchè egli creda l'esistenza di tante altre città, di Roma, di Milano, di Parigi, di Madrid, di Londra ec.; vi addurrà per motivo la testimonianza di altri uomini, che hanno veduto le città nominate, ed egli sarà tanto certo dell'esistenza di queste, quanto lo sarebbe, se le vedesse co' proprii occhi.

Non basta che un uomo conosca un fatto che un altro ignora; è necessario che abbia la volontà di narrare il vero, affinchè l'altro non fosse dalla testimonianza del primo ingannato. Per disgrazia dell'umanità la volontà d'ingannare i proprii simili si trova non poche volte negli uomini; e non poche volte ancora accade che gli uomini ingannino, non già perchè vogliono ingannare, ma perchè o non hanno conosciuto esattamente il vero, o sono stati da altri ingannati. Da ciò lo scetticismo ha preso il motivo di combattere la certezza morale. Ma dicano quello che vogliono gli scettici, l'esperienza ci manifesta queste due verità, I. un uomo può aver conosciuto de' fatti, che un altro o non ha potuto conoscere, o non ha conosciuto; II. vi sono alcuni fatti di tal natura, su de' quali non si trova giammai concordemente fallace la testimonianza di coloro che gli hanno osservati. Non si è trovata giammai fallace la testimonianza di coloro che sono stati in Napoli, nello assicurarmi dell'esistenza di questa città: l'esperienza stessa me ne ha assicurato; poichè essendo io stato in Napoli ho ammirato io stesso co' miei occhi questa magnifica città, ed ho così trovata verace l'altrui testimonianza: la stessa esperienza ho ripetuto circa molti altri fatti. È dunque una verità di esperienza quella che stabilisce, essere la concorde testimonianza di altri uomini circa alcuni fatti un motivo legittimo de' nostri giudizj.

Vi sono è vero degli uomini che narrano de' fatti de' quali non sono stati testimoni oculari, e su dei quali sono stati da

altri ingannati, e vi sono ancora di quelli, che volontariamente mentiscono. Ma vi sono eziandio de' testimoni non solamente oculari di alcuni fatti; ma testimoni tali che non somministrano alcun motivo di dubitare della loro veracità. È questa una verità che la propria giornaliera esperienza ci manifesta. Chiunque non ha veduto Napoleone Bonaparte, è sicuro nulla di meno per la testimonianza di altri, che vi sia stato un uomo così chiamato, il quale ha esercitato il sommo potere nella Francia, ha perduto poi il trono, ed è morto prigioniero nell' Isola di s. Elena. A suo luogo parleremo de' limiti dalla certezza morale: qui mi son ristretto a stabilire la sua esistenza: per istabilirla ho stimato di salire a' suoi primi principj. Ho fatto vedere che un uomo può intendere un altro, che l'uomo può voler essere inteso, e che da ciò nasce il primo linguaggio chiamato *linguaggio della natura*; che l'analogia può accrescere un tale linguaggio, e far nascere ancora alcuni vocaboli radicali analogici; che il bisogno può menare poi gli uomini a stabilire altri vocaboli radicali arbitrarii; e che così ha potuto nascere il linguaggio de' suoni articolati. L' esperienza m'insegna che vi sono delle cose circa le quali altri non s'ingannano, nè si propongono d'ingannarmi. Da ciò concludo che l'altrui testimonianza, cioè il linguaggio volontario degli altri uomini, può in molti casi circa i fatti essere un motivo legittimo de' nostri giudizj. Io non posso coesistere a tutte le generazioni ed a tutti i luoghi. La mia durata è breve: il mio luogo è quasi un punto nello spazio. Intanto vi sono moltissime cose, che m'importa di conoscere, e che sono accadute prima della mia nascita, o che accadono in luoghi più o meno lontani da quello ove io mi trovo. La testimonianza altrui mi è dunque necessaria per l'acquisto di tali conoscenze.

§. 40. Il linguaggio de' suoni è un linguaggio passaggiero e limitato ad alcuni luoghi. Un uomo che per mezzo delle parole comunica agli altri i suoi pensieri, non può farlo se non che nel tempo in cui egli parla, e ne' luoghi ne' quali può estendersi il suono delle sue parole. Un gran problema presentasi al genere umano: il problema consiste a trovare il mezzo di estendere a tutti i tempi ed a tutti i luoghi, il linguaggio limitato della parola. Voi già comprendete l'impor-

tanza del problema enunciato, e che la soluzione di esso dee formare la seconda epoca del progresso delle umane conoscenze; ponendo la prima nella nascita del linguaggio parlato. I fatti ovvii e ripetuti incessantemente sogliono destar poco l'attenzione del volgo degli uomini, e perciò non gli recano sorpresa. Vi ho fatto sopra osservare quale studio fanno i fanciulli per apprendere sin da loro primi anni il linguaggio della parola; intanto si crede forse che essi non meditino affatto: appunto perchè comunemente niuno cerca di conoscere come i fanciulli apprendano tal linguaggio. Vi ho detto nel secondo capitolo della logica pura, essere un errore il credere che le cose sieno state in tutti i tempi, come sono in un certo tempo; e qui è il luogo di fare uso di questa importante osservazione.

La nostra educazione letteraria incomincia dal fare apprendere a' fanciulli le lettere dell'alfabeto; ma v'ingannereste credendo che la scrittura, vale a dire, l'arte di dipingere la parola e di parlare agli occhi, sia stata conosciuta nella prima fanciullezza del genere umano: sono scorsi de' secoli prima che siensi trovate le lettere dell' alfabeto: la scrittura non è stata conosciuta che molto tardi (1). Siccome questa ci somministra un motivo molto fecondo di conoscenze, così è necessario, dopo d'aver cercato l' origine del linguaggio parlato, di cercar quella del linguaggio scritto.

§. 41. Qual mezzo si può presentare agli uomini, per perpetuare la memoria de' fatti accaduti? In primo luogo si può osservare un tal mezzo nello stesso linguaggio parlato. La propagazione del genere umano si fa in modo, che gl'individui di una età vivono insieme per qualche tempo coi loro antenati, e coi loro discendenti. Un uomo può dunque narrare alla sua figliuolanza tanto quello che egli stesso ha veduto, quanto quello che egli ha udito da suo padre, da suo avo e da tutti coloro, che sono stati testimoni oculari de' fatti acca-

(1) *Secondo alcuni Dotti orientalisti si pretende che nella Genesi Cap. IV. si legga registrato che a tempi di Enos si cominciasse a scrivere simbolicamente; e traducono il versetto 26 del Cap. IV. « Allora si cominciò a scrivere simbolicamente* Icoa ».

duti prima della sua nascita, e del tempo in cui egli avesse potuto osservarli: questo uomo essendo il primo testimone di udito costituisce il secondo anello della testimonianza; gli altri che ascoltano il fatto da lui narrato ne costituiscono il terzo, il quarto ec. Così si forma una serie non interrotta di testimoni oculari, e costituisce ciò che chiamasi *tradizione orale.*

La maniera più generalmente adoprata ne' primi tempi per conservare la tradizione orale, era quella di comporre una specie di ode o di cantico. Cotesta sorte di poesia racchiudeva le principali circostanze degli avvenimenti, che volevano alla posterità tramandarsi. Vedesi questo uso stabilito ne' secoli più remoti appo tutte le nazioni tanto dell'antico, che del nuovo Continente. Dopo la sommersione dell'esercito di Faraone nel mare rosso, Moisè e gli Israeliti composero un cantico di lode e di ringraziamento al Signore, nel quale cantico era espresso questo memorabile avvenimento, come si legge nel capo XV dell'esodo.

Al mezzo della tradizione orale per conservare la memoria degli avvenimenti passati, si è aggiunto quello di alcuni grossolani monumenti (1). L'uso dei primi secoli era di piantare un bosco, d'innalzare un altare, o un monte di pietre, di stabilire delle feste, e di comporre de' cantici in occasione di avvenimenti riguardevoli. Quasi sempre davasi a' luoghi ove erano accaduti de' fatti memorabili, un nome relativo ai fatti ed alle circostanze. L'istoria di tutte le nazioni somministra molte prove ed esempii di queste antiche costumanze. Si vedono i patriarchi innalzare un altare nei luoghi ove era loro apparso il Signore, piantare de' boschi, fare dei monti di pietra in memoria de' principali avvenimenti della loro vita, e dare a' luoghi ove erano accaduti, de' nomi che ne richiamassero la memoria. Se si consultano gli scrittori profani, questi attestano lo stesso. Ne' contorni di Cadice vedevansi in altri tempi delle pietre ammassate, le quali si dicevano essere i monumenti della spedizione di Ercole nella Spagna.

Tutte queste differenti pratiche hanno servito a rinfrescare la memoria de' fatti memorabili, e a perpetuare le scoperte

(1) *Il vocabolo* monumento *viene da* moneo *(avverto).*

importanti. La tradizione suppliva allora alla mancanza della scrittura ; i padri spiegavano a' loro figliuoli l' originale di questi monumenti, e gl' istruivano de' fatti i quali ne erano stati la cagione. Io chiamo *tradizione* tanto la tradizione orale quanto l' unione della tradizione orale coi monumenti.

§. 42. Fra le spezie de' monumenti composti dagli uomini ad oggetto di perpetuare la memoria de' fatti passati, una delle principali che siasi presentata al loro spirito, è stata la rappresentazione degli oggetti corporali. I primi uomini pensarono naturalmente d' impiegar questo mezzo, per rendere i loro pensieri sensibili alla vista, e cominciarono dal presentare agli occhi il ritratto degli oggetti de' quali volevano parlare. Per fare conoscere, per cagion di esempio, ché un uomo aveva ucciso un altro, eglino disegnavano una figura umana stesa per terra, ed un' altra in faccia di quella dritta con un' arma alla mano. Per fare intendere che alcuno era abbordato per mare in un paese rappresentavano un uomo assiso sopra una barca, e così del resto.

Da quello che degli antichi monumenti è rimasto, può assicurarsi che in prima origine l' arte dello scrivere consisteva in una rappresentazione informe e grossolana degli oggetti corporali.

L' uomo di sua natura imita facilmente, ed in ogni nazione vedesi la gente portata a ricopiare gli oggetti che le si presentano. Le nazioni più selvagge, e quelle le quali hanno minor relazione e commercio con i popoli colti, possiedono con tutto ciò una certa idea dell' arte del disegnare, vale a dire di rappresentare, benchè rozzamente, gli oggetti della natura. L' ombra che produce ogni corpo sopra una superficie che gli sia opposta, quando il corpo si oppone al passaggio della luce, ha somministrato le prime idee del disegno. Tirando su i limiti dell' ombra alcune linee, allora che l' ombra sparisce, la figura descritta con queste linee sarà simile ala figura del corpo che getta l' ombra. Dopo le prime esperienze i primi popoli avranno tentato di rappresentare, e di copiare gli oggetti senza l' ajuto della loro ombra. Avranno a poco a poco avvezzata la mano a lasciarsi guidare dall' occhio, ed a seguire le proporzioni suggeritele dalla vista. Il disegno nella sua origine consisteva solamente nella circoscrizione del

contorno esteriore degli oggetti. Si tentò dopo di esprimere le parti interiori che l'ombra non disegnava, come per cagione di esempio una testa, gli occhi, il naso ec.

Il carbone, la creta ec. avranno potuto somministrare ai primi uomini la maniera di disegnare sopra il legno, sopra la pietra ec. come ancora si saranno eglino esercitati in ciò su la sabbia, su la terra molle ec. Avranno in seguito con l'ajuto dei sassi, e di altri strumenti taglienti procurato d'imprimere de'segni sopra le materie solide.

La forma che prendono i corpi molli insinuati ne' corpi duri, e l' impronta che lasciano i corpi duri applicati a' corpi molli, avranno suggerito a'primi uomini l'arte del modellare. Questa avrà a poco a poco prodotta quella dell' intagliare nel legno, nella pietra e nel marmo. In questa maniera il disegno, la scoltura, l' intaglio avranno avuto la loro origine; queste arti, a mio credere, hanno preceduto la pittura. Hanno queste rappresentazioni degli oggetti corporali servito per molto tempo invece della scrittura propriamente detta. Io chiamo la rappresentazione degli oggetti corporali, della quale ho parlato, *scrittura figurativa*.

Questa maniera di scrivere richiedeva molto tempo; si pensò perciò di renderla più semplice, ed invece di disegnare per intero a cagion d'esempio, un uomo, un albero, un cavallo, si designavano le parti principali che li facevano conoscere come per esempio la testa, la mano ec.

§. 43. Ma questa scrittura figurativa non poteva essere sufficiente per esprimere tutti i pensieri degli uomini. Vi sono molte cose che non si possono dipingere, come sono lo spirito, le sue facoltà, le sue modificazioni. È impossibile di parlare delle cose materiali, senza unirvi delle idee che non sono capaci d' immagini. Come, per esempio, descrivere l'immagine dell'affermazione, e della negazione? Fa d'uopo dunque inventare i segni di queste idee intellettuali; e l'analogia guidò gli uomini a trovarli.

Si concepì una certa similitudine fra alcune qualità che si osservano negli uomini, e quelle che si osservano negli animali, e per esprimere che un uomo è in questa qualità simile ad un certo animale, si disse più brevemente che il tale uomo è un tale animale; così per dire di un uomo che egli è

prudente; che egli è astuto, che è fiero e crudele, si dice che è un serpente, una volpe, una tigre, designando dunque l'immagine di tali animali, si disegnano mediatamente le immagini delle qualità spirituali di cui si tratta. Una tale rappresentazione costituisce ciò che chiamasi *geroglifico*.

I Cinesi, per cagion di esempio, per denotare che *Fohi* primo fondatore del loro impero, era dotato di prudenza e di sagace ingegno, lo disegnano col capo umano unito ad un corpo di serpente. Il successore di *Fohi* di nome *Xino*, ad oggetto di denotare che egli si applicò all' agricoltura, ed incominciò a porre i bovi sotto il giogo, lo disegnano col capo di bove unito al corpo umano.

Gli antichi denotarono la giustizia, dipingendo una vergine cogli occhi bendati, tenendo in una delle mani una bilancia ed in un' altra una spada. La vergine figura la giustizia, la bilancia denota che la giustizia consiste a dare a ciascuno il suo dritto, la spada significa che la giustizia dee infligger la pena dovuta a' delinquenti; gli occhi bendati finalmente denotano che la giustizia non dee avere alcun riguardo alle persone ma dee agire conformemente alla legge, senza essere mossa da motivi estrinseci. Si vede qui che la similitudine concepita fra alcuni modi de' corpi e le qualità dello spirito, dettò questo *geroglifico*. La giustizia è una nozione astratta, e le nozioni astratte sussistono sole nello spirito; passa perciò una certa similitudine fra l' astrazione e la personificazione: una vergine non è macchiata da alcuna impurità corporale, e la giustizia dee esser monda da qualunque difetto. Quando per dare ad un altro una quantità di merce questa si pesa, ciò si fa per dargli ciò che gli appartiene. Le similitudini fra alcune modificazioni del corpo e quelle dell' animo si deducono da ciò, che le prime sono i segni naturali delle seconde. Denotando le prime si denotano mediatamente le seconde; e siccome le prime son capaci d' immagini corporali; così lo sono mediatamente anche le seconde; e questa rappresentazione mediata costituisce il geroglifico. Da ciò si vede che la scrittura geroglifica si è unita alle volte alla scrittura figurativa, come si vede ne' due esempj di *Fohi*, e di *Xino*. Alle volte è stata impiegata sola come nell' esempio recato della giustizia.

Si vede inoltre, come questo modo di scrivere fa le veci delle proposizioni verbali. Così, per cagion di esempio, i geroglifici rapportati valgano per significato quanto queste proposizioni verbali: *Fohi fu dotato di sagacità. Xino promosse l'agricoltura, e pose i bovi sotto il giogo. La giustizia dà a ciascuno il suo dritto: infligge la pena dovuta a' delinquenti; nè si lascia muovere da motivi estrinseci.*

Osservate che ne' geroglifici enunciati si trovano i segni relativi al soggetto, al predicato, ed al verbo delle proposizioni rapportate. Così il capo di forma umana nel primo geroglifico denota il soggetto della proposizione cioè *Fohi*, il corpo serpentino denota il predicato, cioè la sagacità, e l'unione del capo umano al corpo serpentino denota l' unione del predicato al soggetto significato del verbo *fu*. Nel secondo geroglifico il corpo di figura umana denota il soggetto della proposizione cioè *Xino*, il capo bovino denota il predicato cioè l' aver promosso l' agricoltura e l' aver posto i bovi sotto il giogo; l' unione poi del capo bovino alla forma umana nota l'unione del predicato al soggetto, espressa dal verbo *promosse*.

Nel terzo geroglifico, il soggetto della proposizione è significato dalla vergine, la bilancia, la spada, la benda denotano i predicati della proposizione, e l' unione di queste cose al corpo della vergine denota l'unione de' predicati al soggetto.

Da ciò segue che un geroglifico può esprimere diverse proposizioni, o sia una proposizione composta. Ciò si vede chiaramente nel geroglifico recato della giustizia. *Wolfio* riferisce che un certo *Comenio*, volendo formare il geroglifico dell' anima, dispose de' punti in modo da formare una figura simile a quella, che presenta l' ombra prodotta dal corpo umano su di un piano perpendicolare all' orizzonte, ed opposto direttamente al corpo umano ed al lume. I punti, secondo i geometri, essendo privi di estensione, denotano la semplicità dell' anima. La figura del corpo umano costruendosi per mezzo de' soli punti senza l' intervento di alcuna linea, denota la sostanzialità dell' anima umana, la quale sussiste indipendentemente dal corpo. I punti essendo disposti in modo, che necessariamente formano la figura del corpo umano, denotano l' unione dell' anima col corpo, la quale unione si forma dal-

l'autore della natura indipendentemente dalla volontà dell'anima. Finalmente questi punti essendo dispersi in tutta la figura del corpo umano, denotano la dottrina degli scolastici, cioè che l'anima è tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte.

Il geroglifico comeniano equivale perciò alle seguenti proposizioni: I. l'anima è semplice: II. l'anima è una sostanza: III. l'anima indipendentemente dalla sua volontà è unita al corpo: IV. l'anima esiste tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte.

§. 44. Dopo l'invenzione della scrittura geroglifica portata al più alto grado di perfezione di cui era capace, restava ancora agli uomini di fare l'ultimo sforzo per ritrovare i caratteri alfabetici, che sono i segni del suono non già degli oggetti. Vi sono stati in ogni tempo degli spiriti sublimi, i quali colle loro invenzioni hanno ampliato notabilmente la sfera delle umane cognizioni, ed hanno spinto velocemente il genere umano verso quel grado di coltura in cui oggi lo vediamo.

Un vocabolo è un suono o composto, o semplice: per rendere durevole questo segno basta dunque stabilire de' segni permanenti de' suoni semplici, che compongono i vocaboli; e per tale oggetto basta stabilire per segni de' suoni semplici alcune figure, e la scrittura alfabetica è trovata.

Ma quanto tempo è egli trascorso, priachè una verità cotanto semplice si presentasse allo spirito de' padri nostri! Si voleva render permanente il linguaggio passaggiero della parola; e non si pensò di decomporre i suoni articolati, e di stabilire de' segni permanenti de' suoni semplici che compongono i vocaboli. Lo spirito intraprese de' cammini lunghi e tortuosi, per tramandare alla posterità la somma delle sue conoscenze. La scrittura fu prima *figurativa perfetta* indi *figurativa imperfetta*, poichè si designarono prima gli oggetti interi, indi le loro parti principali: in seguito divenne *geroglifica*, indi *sillabica*, e finalmente *alfabetica*. Io dico prima sillabica e poi alfabetica, poichè penso coll'illustre *Goguet* autore dell'opera su l'origine delle leggi, delle arti, e delle scienze, che dopo la scrittura geroglifica furono trovati i segni de' suoni delle sillabe de' vocaboli, prima che si trovassero i segni

de' suoni semplici che compongono i suoni delle sillabe. In questa maniera di scrivere, la quale chiamasi *scrittura sillabica* non s' impiega se non che un solo carattere per iscrivere ciascuna sillaba, di cui vien composta una parola. Non si esprimono allora nè vocali, nè consonanti. Noi per esempio, per iscrivere la voce *pane* impieghiamo quattro lettere; nella scrittura sillabica non vi bisognano se non che due caratteri.

Ora supponiamo che la pronunciazione del vocabolo *pane* risvegli l'idea del suono *cane*, e questo quella del suono *sane*, e che lo spirito mediti, e paragoni fra di essi questi suoni: egli li decompone in sillabe, e trova che la sillaba *ne* è la stessa in tutti e tre questi suoni, il che gli viene ancora insegnato dalla stessa scrittura sillabica, poichè lo stesso carattere indica il suono della sillaba *ne* in tutti e tre i vocaboli enunciati. Questa identità conosciuta mena lo spirito a notare la diversità de' suoni *pa*, *ca*, *sa*, che sono le prime sillabe di questi vocaboli; ma in questa diversità lo spirito trova ancora una identità nella desinenza: tutte e tre queste sillabe cadono nel suono *a*: ciò conduce lo spirito a separare nelle sillabe *pa*, *ca*, *sa*, il suono *a* dagli altri suoni che vi si uniscono, e siccome egli ha trovato i caratteri de' suoni *pa*, *ca*, *sa*, così troverà il carattere del suono *a*, e quelli de' suoni *p*, *c*, *s*, e la scrittura alfabetica è già trovata.

Ecco dunque i passi che ha dovuto fare lo spirito per ritrovare la scrittura alfabetica, I. egli ha conosciuto che la maggior parte de' vocaboli erano de' suoni composti, e che potevano perciò decomporsi in altri suoni; II. egli ha conosciuto che poteva stabilire segni di segni, e segni permanenti di segni passaggieri; III. egli ha stabilito de' caratteri che fossero segni permanenti del suono delle diverse sillabe, e così nacque la scrittura sillabica: IV. egli ha conosciuto che la maggior parte delle sillabe erano de' suoni composti ancora, e siccome ha trovato de' caratteri che fossero segni delle sillabe, ha trovato ugualmente de' caratteri che fossero segni de' suoni semplici; e così è nata la scrittura alfabetica.

Alcuni eruditi, fra i quali il citato *Goguet*, pretendono che i caratteri alfabetici sieno derivati da' segni geroglifici, e che questi ultimi abbiano a poco a poco introdotto il metodo

breve delle lettere alfabetiche. Questa opinione è falsa sotto un certo riguardo, sebbene possa esser vera sotto di un altro. Per presentare la quistione sotto un aspetto filosofico, può cercarsi: I. *Lo spirito umano poteva; senza passare per la scrittura figurativa e geroglifica, passare immediatamente dal linguaggio della parola al linguaggio permanente della scrittura alfabetica?* È certo che poteva, poichè fra i passi che egli doveva fare partendo dalla considerazione della parola, per giungere alla scrittura alfabetica e che abbiamo di sopra sviluppato, non vi sono certamente quelli della scrittura figurativa e geroglifica. Si può cercare II. *La scrittura figurativa e geroglifica doveva condurre naturalmente lo spirito alla scrittura alfabetica?* La scrittura figurativa e geroglifica non hanno relazione alcuna con le lettere dell'alfabeto, e per tal ragione non hanno potuto condurre lo spirito a ritrovare la scrittura alfabetica. Ma hanno sotto un altro riguardo potuto influire a questa invenzione; queste due scritture, come or ora vedremo, sono imperfette assai e complicate; lo spirito accorgendosi della loro imperfezione e difficoltà, ha potuto da ciò rivolgere la meditazione a rendere più semplice e facile il sistema de' segni permanenti. Si può cercare: III. *La figura de' segni geroglifici ha potuto servire allo spirito, per concepir la figura de' primi caratteri alfabetici?* Le ragioni addotte da *Goguet* provano che lo ha potuto. Paragonando, egli dice, con attenzione quello che a noi rimane dei caratteri egiziani, con le figure geroglifiche intagliate sopra gli obelischi e gli altri monumenti, si ricava che le lettere egiziane tirano da' geroglifici la loro origine. Nell' alfabeto degli etiopi, e nelle lettere majuscole degli armeni si trovano i vestigi assai chiari della scrittura antica geroglifica (1).

A queste ragioni se ne può aggiungere un' altra. Col progresso del tempo il rapporto di similitudine fra il geroglifico e la idea da esso significata, non si è più ravvisato. Ciò è

(1) *Si vuole che le lettere* Ghimel, Dalet, *dell'alfabeto Ebraico per es. siano il geroglifico che esprimeva* cammello *e* porta, *ed infatti la prima ha molta analogia col lungo tortuoso collo del cammello, l'altra coi segni che possono accennare il contorno di una porta.*

accaduto per due ragioni I. alcuni rapporti di similitudine erano troppo lontani; si esprimeva, per esempio, l'imprudenza per una mosca, la scienza per una formica: II. allorchè furono moltiplicati i volumi, si cercò il modo di abbreviare, e perciò invece del geroglifico primitivo si fece uso di un altro carattere, che noi possiamo chiamare la scrittura corrente de' geroglifici: esso rassomigliava a' caratteri cinesi; dopo d'essere stato da principio formato dal solo contorno della figura, divenne in seguito una sorta di nota. In questo stato il geroglifico poteva riguardarsi come il segno del vocabolo. Tosto che si ebbero de' segni permanenti de' vocaboli, poteva pensarsi di dare de' segni permanenti alle sillabe, ed indi a' suoni semplici di cui è composto il suono delle sillabe.

§. 45. L'essenza de' caratteri alfabetici si è l'essere, isolatamente considerati, segni solamente di suoni, non già di idee: i caratteri, per esempio, *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, *b*, *c*, ec., isolatamente considerati null'altro significano, se non che alcuni suoni. I caratteri poi della scrittura figurativa e geroglifica non denotano suoni, ma idee: l'immagine di un serpente denota l'idea del serpente, quella della prudenza ec.

Le nostre cifre arabe, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0, sono ugualmente segni d'idee, non di suoni: essi si leggono diversamente presso le diverse nazioni, sebbene sieno i segni delle stesse idee.

Questa differenza è della massima importanza. Colla diversa combinazione di un picciol numero di caratteri, si possono scrivere tutti i vocaboli di una lingua parlata. Ma quando i segni della scrittura sono segni d'idee non già di suoni, il numero di questi segni dee corrispondere al numero de' vocaboli; il che rende il numero de' caratteri molto grande, e perciò esige uno studio lungo e difficile, per apprendere a leggere e scrivere, come è provato per l'esempio de' Cinesi (1). È questo un grande ostacolo al progresso della conoscenza: la gente di studio è obbligata a sottrarre il tempo necessario per apprendere le scienze, ed impiegarlo a saper leggere e scri-

(1) *Si pretende che i caratteri con cui i Cinesi esprimono le loro idee, sieno ottantamila.*

vere. L'arte di leggere e scrivere essendo di molto poche persone, il resto della nazione dee restare nella ignoranza. Dello stesso inconveniente partecipa anche in parte la scrittura sillabica, poichè il numero de' caratteri per significare ciascuna sillaba è di gran lunga maggiore di quello, che è necessario per denotare i suoni semplici, di cui il suono di ciascuna sillaba è composto. Così, per cagion di esempio con questi tre caratteri alfabetici, *a*, *b*, *c*, si possono scrivere le seguenti sillabe, *ab*, *ba*; *ac*, *ca*, *bac*; *cab*. In questo esempio il numero dei caratteri sillabici è doppio del numero dei caratteri alfabetici. Se supponete quattro caratteri alfabetici, *a*, *b*, *c*, *e*, il numero delle combinazioni di questi caratteri, presi, due a due, è maggiore del doppio, così avremo, *ab*, *ba*, *ac*, *ca*, *ae*, *be*, *eb*, *ce*, ec.

Uno de' vantaggi dunque della scrittura alfabetica su le altre scritture si è il piccol numero de' segni, di cui ha bisogno la prima scrittura.

È vero che le nostre cifre arabe sono per tale oggetto perfettissime, mentre con dieci caratteri possono scriversi tutti i numeri possibili; ma un tal vantaggio lo debbono alla formazione delle idee da queste cifre designate; poichè queste idee si formano tutte colla ripetizione della stessa idea che è quella dell'unità.

Un altro inconveniente della scrittura geroglifica si è l'incertezza del significato. Uno stesso geroglifico può denotare cose molto diverse fra di esse. Così la immagine del serpente dinota questo animale, la prudenza, e l'universo: l'immagine del lepre dinota questo animale, il candore e la timidità (1).

§. 46. L'invenzione del linguaggio della parola, e l'invenzione della scrittura alfabetica, che rende permanente il primo linguaggio di sua natura passeggiero, fanno che l'uomo possa gettare il suo sguardo in tutti i luoghi, ed in tutti i tempi. L'esperienza c' insegna che gli uomini possono per mezzo della scrittura trasmetterci de' fatti che son veri; e che la

(1) Si leggano da chi ama queste materie le lezioni di rettorica di* Ugo Blair, *e gli opuscoli metafisici del* Soave, *ove si discute con molta erudizione l'origine di una lingua e l'invenzione della scrittura.

concorde testimonianza degli scrittori circa alcuni fatti non si è giammai trovata fallace. Tutte le gazzette dell'Europa all'epoca in cui Napoleone Bonaparte scese dal trono della Francia, annunciarono questo avvenimento. Tutte le gazzette ugualmente hanno annunciato la morte del sommo Pontefice Pio VII. L'esperienza de' proprii occhi avrebbe potuto assicurare colui che avesse dubitato della verità di tali fatti.

I fatti consegnati negli scritti possono colla conservazione degli scritti che li contengono, trasmettersi alle future generazioni. È questa eziandio una verità di esperienza. Vi sono dunque de' fatti accaduti in tempi lontani, de' quali fatti noi possiamo conoscere la verità. Il linguaggio passaggiero della parola, quello permanente della scrittura alfabetica, e quello de' monumenti, possono dunque circa alcuni fatti essere motivi legittimi de' nostri giudizii. Tutti questi motivi concorrono a stabilire la certezza morale.

Credo utile di addurvi un altro esempio in conferma di ciò che vi ho detto. Nel giorno cinque di febbraro 1783 un terribile tremuoto, poi seguito da altri, cagionò de' danni notabili alle Calabrie, ed ancora alla città di Messina. Gli abitanti de' paesi danneggiati furon obbligati di uscire fuori dalle loro abitazioni, e di costruirsi delle baracche per abitarvi: alcuni le hanno costruite in lontananza dei paesi diruti, i quali rimasero perciò deserti. Così accadde, per esempio, a Briatico, la quale fu costruita di nuovo vicino al mare, e Briatico antica presenta allo spettatore i segni delle sue ruine: altri hanno costruite le nuove abitazioni in un suolo contiguo all'antico abitato. Così accadde a Tropea, le cui nuove abitazioni furono costruite lungo ed all'intorno della strada detta dell'Annunziata. Molti che sono stati testimoni oculari dell'avvenimento, vivono ancora; molti altri appartengono alle seguenti generazioni: i primi narrano a' secondi l'origine delle ruine che colpiscono i loro occhi, non meno che l'origine delle nuove abitazioni: ciascuno testimone oculare è istruito dalla esperienza che tanto egli, che gli altri testimoni oculari narrano il vero; e che coloro i quali narrano il fatto ad altri, per averlo eglino inteso narrare da' testimoni oculari, narrano il vero. L'esperienza dunque c'insegna che vi sono dei testimoni di udito la cui testimonianza è verace; e che

la tradizione orale unita ai monumenti può trasmettere alle generazioni future i fatti accaduti ne'tempi da queste generazioni lontani.

La memoria di questo tremuoto si trova depositata in una moltitudine di scritti i quali ancora rimangono, ed i cui autori più non sono.

La propria esperienza istruisce dunque ciascun testimone oculare di questa importante verità: per mezzo de' monumenti, della tradizione orale e della scrittura alfabetica, si può conservare la conoscenza di alcuni fatti passati.

CAPO IV.

DELL'ORIGINE DE' NOSTRI ERRORI.

§. 47. Abbiamo spiegato i motivi legittimi della verità de' nostri giudizii circa le cose esistenti. La coscienza, la sensibilità, la memoria, il raziocinio, e l'altrui testimonianze, sono appunto questi motivi. Io ve ne ho dato un ragguaglio distinto.

Nella logica pura vi ho parlato della evidenza immediata che costituisce gli assiomi, e dell'evidenza mediata eziandio che costituisce il raziocinio puro. Ora l'evidenza consiste nella percezione di un rapporto fra le nostre idee: questa percezione è un fatto interiore, che si manifesta alla coscienza dell'uomo; riposa dunque in ultimo motivo su la testimonianza della coscienza, e per conseguenza su di alcuni fatti primitivi.

Ciò nondimeno non impedisce, che la coscienza sia riguardata come un motivo particolare de' nostri giudizii circa i fatti relativi al nostro essere.

Intendendo col vocabolo di *evidenza* l'evidenza immediata solamente, i motivi legittimi de' nostri giudizii si possono ridurre a' sei seguenti, coscienza, evidenza, sensibilità, memoria, raziocinio e testimonianza.

Ma se conosciamo i motivi ed i fondamenti della verità, dobbiamo ancora conoscere i motivi ed i fondamenti de' nostri errori. Una conoscenza siffatta è di somma importanza per evitare gli errori che desolano l'impero della filosofia, e che nel cammino ordinario della vita, sono l'infausta sorgente di tanti mali che opprimono il genere umano. La conoscenza della origine de' nostri errori appartiene alla scienza che studiamo.

§. 48. I motivi de' nostri giudizii non possono essere altri, se non che quelli sei enunciati nel §. antecedente. I nostri giudizii sono o veri, o falsi; gli stessi motivi sembra dunque, che debbono condurre lo spirito alla verità ugualmente che all'errore. Ciò sembra che debba menarci allo scetticismo, cioè a quella filosofia la quale insegna l'impotenza assoluta dell'uomo a conoscere il vero. Ma esaminando attentamente la quistione, e scendendo all'esame particolare e circostanziato de' nostri errori, si vedrà che l'errore nasce supponendo come motivo de' nostri giudizii ciò che non è tale.

La coscienza non può certamente ingannarci, ma non tutto ciò che si trova nella nostra coscienza, si trova nell'attenzione e nella meditazione. Vi sono nel nostro spirito molte modificazioni, di cui sebbene avessimo la coscienza, non possiamo ciò non ostante averne assieme colla coscienza l'attenzione: esse ci sfuggono, e non possono da noi attentamente sentirsi. La differenza che nella Psicologia abbiamo stabilito fra la coscienza e l'attenzione, ci prova la verità che abbiamo enunciato. L'atto del giudizio è un atto della meditazione: lo spirito non avendo presenti allora che giudica, tutte le modificazioni che accadano in se, e lasciandone sfuggire una parte, forma de' giudizii falsi.

Una moltitudine d'idee associate si uniscono alle idee sensibili: queste associazioni si fanno con tale rapidità, che non possiamo fissarle; esse intanto influiscono su le determinazioni della nostra volontà; noi ignoriamo perciò in molte circostanze tutti i motivi segreti, che influiscono su la nostra condotta; ed allora che ne' nostri giudizii escludiamo tali motivi, cadiamo nell'errore. Un uomo di lettere, per cagion di esempio, alla veduta del merito che un altro possiede nello stesso genere di letteratura, prova del dispiacere, sembrandogli che il merito del collega oscuri il proprio: se avverrà che il collega pubblichi un'opera, in cui si ravvisa qualche errore, l'invidioso prenderà tosto la penna per combatterlo con forza: egli crederà di fare ciò per amore della verità, ed intanto ubbidirà agl'impulsi dell'invidia. L'amore della verità l'avrebbe forse fatto passar sopra l'errore, senza molto arrestarvelo e muoverlo; ma l'invidia l'ha mosso a servirsi di questa occasione per abbassare il merito dell'emolo: egli attende al-

l'errore, ma non attende al moto d'invidia, che si associa all'idea dello scrittore contro del quale vuole scrivere: questo motivo sfugge alla sua attenzione; egli giudica perciò falsamente che fa un'azione virtuosa, nell'atto che ne commette una biasimevole pel motivo.

Le idee associate hanno una grande influenza su la nostra volontà, su i nostri gusti, e perciò su i nostri giudizii: esse alcune volte rendono spiacevole ciò che era piacevole, ed al contrario: esse operano molte volte senza che noi le osservassimo.

Da ciò provengono molti giudizii falsi riguardo al nostro essere. La somiglianza anche imperfetta è molto lontana con persona a noi cara, è già una raccomandazione per noi, perchè all'idea sensibile si associa con rapidità il fantasma della persona cara, e con questo l'affezione dell'amore. La somiglianza anche insignificante col nostro nemico, fa che ci riesca odioso un uomo. Noi non osserviamo queste associazioni, sebbene esse abbiano luogo nel nostro spirito; e crediamo che le idee delle persone di cui parliamo, ci destino per se stesse un sentimento piacevole, o dispiacevole. L'influenza dell'associazione delle idee si stende su tutta la storia dello spirito umano.

Concludiamo. *La causa degli errori circa il nostro essere si è, che una parte di ciò che accade in noi, si nasconde alla nostra attenzione.*

Da ciò segue I. che noi supponiamo alcune volte in noi de' motivi, che nelle nostre azioni o non influiscono affatto, o non influiscono che molto poco. Se ignoriamo i veri motivi che nelle nostre azioni ci determinano, ne concepiamo di quelli che o non hanno alcuna parte alle nostre determinazioni, o non ne hanno quella che noi crediamo. Lo scrittore di cui sopra abbiam parlato, ignorando che scrive mosso dall'invidia, crede di scrivere mosso dall'amore della verità. Si può concepire un motivo, e giudicare che sia una perfezione l'agire per esso, e si può nello stesso tempo non esser mosso da un tal motivo. Quando dunque dalla coscienza di questa idea e di questo giudizio, si conclude l'esistenza del desiderio e della passione come principii determinati dall'azione, si cade in errore.

In secondo luogo segue, che noi molte volte prendiamo per *naturale* ciò che è un effetto di queste associazioni. Un cibo, per cagion di esempio, preso nella fanciullezza in un momento contiguo a quello in cui sia nato uno sconvolgimento nel corpo diviene in appresso nauseoso: la sua idea si associa a quella dello sconvolgimento del proprio corpo, questa associazione ripetendosi diviene molto rapida ed inosservabile; col progresso del tempo perciò dimenticandosi l'origine del disgusto, questo si crede naturale.

§. 49. I nostri giudizii circa il nostro essere possono dunque esser falsi per tre motivi, I. perchè omettiamo una parte di ciò che accade in noi, II. perchè supponiamo in noi ciò che non vi è, III. perchè non riguardiamo ciò che è in noi nella sua vera origine.

Ma qual mezzo abbiamo per preservarci da questi errori? E qual mezzo ci si presenta per poggiare su la testimonianza della coscienza de' giudizii veri? *Per esser certi che una cosa esiste in noi, è necessaria l'unione della coscienza coll'attenzione.* Ciò che è sentito esiste, e se ciò che è sentito è ancora osservato, il giudizio poggia allora su la testimonianza della coscienza, e diviene infallibile. Se rivolgendo l'attenzione su di me stesso, io ho una coscienza viva e chiara che formo un giudizio, potrei io forse dubitare un momento, che questo atto intellettuale esiste in me? Noi abbiamo dunque un mezzo di esser certi de' giudizii affermativi, circa il nostro essere; ed un tal mezzo è l'unione dell'attenzione colla coscienza, o pure la coscienza stessa resa chiara dalla attenzione.

Riguardo a' giudizii negativi circa il nostro essere, abbiamo per esser sicuri della loro verità, un mezzo indiretto. Quando siam certi che una cosa esiste in noi, siamo certi ancora, che in noi non esiste una cosa ripugnante alla prima. *Condillac* conosce e confessa il merito di *Locke:* egli riguarda il filosofo inglese come il primo autore della vera filosofia: egli concepisce dell'ammirazione per lui, e la manifesta a' suoi lettori; quando dunque il filosofo francese rileva alcuni errori del filosofo inglese, potrebbe forse egli dubitare che alcun motivo d'invidia lo muova a rilevarli? La volontà di

far conoscere il merito altrui non può certamente esistere insieme con quella di abbassarlo (1).

Egli è vero, che noi confondiamo alcune volte l'abito colla natura; ma da ciò non segue mica, che non abbiamo alcun mezzo per esser certi dell'esistenza di alcune facoltà naturali. L'abito nasce dalla ripetizione di alcune azioni; ma egli è necessario di supporre il potere di principiare le azioni medesime. Se non avessimo il potere di fare alcuni moti volontarii, come mai avremmo potuto apprendere a scrivere, a ballare, a cantare ec.? L'associazione delle idee può render piacevole un'idea che era dispiacevole, e viceversa, ma non bisogna egli supporre in noi una capacità naturale al piacere ed al dolore? Senza di ciò come le associazioni influirebbero su i nostri gusti? Come nel mondo materiale vi sono de' fatti generali, al di là de' quali la filosofia non può penetrare, similmente nella costituzione dell'uomo vi ha un rapporto inesplicabile fra lo spirito e gli oggetti a cui le facoltà si applicano, in virtù del quale gli oggetti son proprii a produrre alcune impressioni piacevoli, o dispiacevoli. Nell'uno e nell'altro caso dobbiamo giungere a principii, di cui ci sarà impossibile di dare altra ragione, se non che la volontà del Creatore.

Io osservo in me stesso, che provo del piacere mangiando alcuni dati cibi, quando ho fame; bevendo dell'acqua fresca

(1) *Condillac poteva giudicare se era mosso o no dall'invidia quando confutava Locke, perchè era in grado di conoscere se quell'ammirazione che gli professa nei suoi scritti era sincera. In quanto a noi potremo crederlo con tutta probabilità, ma non con certezza. Vi sono tanti che per nasconder la spina presentano prima la rosa. Per farsi creder mossi dell'amor del vero quando confutano uno scrittore o un'azione, cominciano a fare smaccati elogi del soggetto che vogliono attaccare, mentre intimamente non lo credono meritevole di lode, e così sperano di nascondere altrui il mal animo che nutrono. I calunniatori sopraffini ben lo sanno, e quando voglion rovinare un loro nemico, cominciano con mostrarsi amici con lodarlo, per far creder poi vera l'accusa che designano fare.*

e limpida, quando ho sete; osservo ancora, che questi piaceri si provano da tutti gli uomini in tutti i luoghi, ed in tutti i tempi; potrò dopo di ciò dubitare un momento, che tali piaceri si debbano attribuire alla natura, e non mica all'abito e ad alcune associazioni accidentali?

Abbiamo dunque de' mezzi per preservarci dagli errori, ne' giudizii che riguardano il nostro essere.

§. 50. L'evidenza consiste nella percezione di un rapporto d'identità fra due idee identiche, o nel rapporto di diversità fra due idee diverse. Lo spirito umano ha la facoltà di percepire immediatamente l'identità fra alcune idee identiche, e la diversità fra alcune idee diverse. Tosto che lo spirito esegue l'atto di comparazione fra due idee identiche, egli non può percepire fra di esse il rapporto di diversità; come non può percepire il rapporto d'identità paragonando due idee diverse. Subito che lo spirito compara una idea con un'altra identica, egli aggiunge, per sintesi, alla prima il rapporto d'identità colla seconda; egli non può dunque trovar nella prima, coll'analisi, il rapporto di diversità colla seconda. Similmente se lo spirito compara un'idea con un'altra diversa, egli aggiunge, per sintesi, alla prima il rapporto di diversità colla seconda; egli non può per conseguenza, in questo secondo caso, ritrovar nella prima coll'analisi il rapporto di diversità colla seconda.

Lo spirito comparando l'idea A coll'idea B, l'effetto di questa comparazione si è di rendere l'idea A, la quale era assoluta ed isolata prima della comparazione, un'idea comparata coll'idea B; ora in un'idea comparata coll'idea B, si contiene la relazione della prima alla seconda; lo spirito separa perciò questa relazione colla analisi, e dopo separata la riunisce con una nuova sintesi all'idea A. Tale è il procedimento del giudizio nel percepire i rapporti fra le idee, dal che si vede che il giudizio in questo caso è sempre analitico ed identico, sebbene abbia incominciato da una sintesi; ma egli non bisogna confondere l'operazione sintetica precedente al giudizio col giudizio. L'operazione della comparazione è sintetica, il giudizio che svolge il rapporto è analitico. Non si dee in conseguenza confondere con Kant l'operazione sintetica col giudizio sintetico:

Lo spirito non può dunque percepire un rapporto di ripugnanza fra due idee identiche, nè un rapporto di convenienza fra due idee ripugnanti. Ciò sarebbe lo stesso che porre un' idea e toglieria insieme. Lo spirito paragonando l' idea di uno più uno coll' idea del due, non può non vedere che queste due idee sieno identiche, e che uno più uno è due; come non può non vedere che il rosso è rosso. Similmente paragonando l' idea del tre coll' idea del due, non può non vedere che tre non è due, come non può non vedere che il rosso non è bianco.

Da ciò sembra potersi dedurre, che l' errore non possa giammai aver luogo fra i giudizj, che i filosofi riguardano come principj necessarj. La quistione di cui parliamo richiede tuttavia un esame diligente.

In primo luogo fa d' uopo distinguere il giudizio dalla proposizione: questa è il giudizio espresso colle parole; o per dir meglio è l' espressione del giudizio colle parole. Un giudizio contraddittorio, è per me evidente, che non può aver luogo nello spirito; ma non si può dir lo stesso della proposizione, e gli errori di calcolo lo dimostrano senza replica. Se sommando due numeri 5 e 7 dico, 5 più 7 è 14, io esprimo un rapporto d' identità fra dee idee diverse, e pronuncio una proposizione falsa e contraddittoria. Ora un tale errore è possibile, ed i calcolatori ne fanno sovente de' simili; possono dunque da noi formarsi delle proposizioni false e contradditorie.

§. 51. A prima vista può sembrare che ne' giudizj primitivi metafisici non sia possibile l' introduzione dell' errore; nondimeno gli abbagli de' più gran filosofi, derivati da falsi assiomi ci obbligano di pensare il contrario.

Quando lo spirito paragona una idea semplice con se stessa, non è possibile che non ne vegga l' identità. Niuno, io credo potrà negare che uno sia uno, che il bianco sia bianco, e generalmente che A sia A. E qui fa d' uopo osservare che questa relazione d' identità, che lo spirito percepisce fra una idea semplice e la stessa idea semplice, non è un caso chimerico, ma è anzi un caso ordinario, ed una sorgente primitiva e feconda di conoscenze. Se lo spirito non vedesse una stessa idea replicata in più individui, egli non potrebbe avere alcuna nozione universale, egli non potrebbe numerare gl' individui

della stessa specie. Se io non percepissi l'identità di uno con uno, non potrei esser sicuro, che 3 + 1 è eguale a, 2 + 2, per vedere questa identità è necessario che io decomponga 2 + 2 in 2 + 1 + 1, e 2 + 1 + 1 in 3 + 1, allora io avrò 3 + 1 uguale o identico con 3 + 1; e perciò debbo vedere, che 1 è 1.

Quando lo spirito paragona una idea semplice con un'altra idea semplice diversa, l'errore può aver luogo in lui. Due idee diverse, ed anche ripugnanti potendosi associare nello spirito, può avvenire, che confondendosi questa meccanica associazione colla comparazione delle stesse, e colla percezione che ne risulta della loro identità, egli non solamente confonda il giudizio analitico con un giudizio sintetico, ma eziandio confonda un giudizio analitico con un giudizio contraditorio, credendo di percepire la relazione d'identità fra due idee ripugnanti. Rendiamo chiara questa dottrina con degli esempj.

L'esperienza ci mostra continuamente, che i corpi non sostenuti cadono; perciò l'idea di *caduta* si associa strettamente coll'idea di *corpo non sostenuto*, che le due idee di *corpo non sostenuto* e di *corpo cadente* sembrano identiche, e la moltitudine, come osserva il sig. D'Alembert, crede esser sufficiente che un corpo non sia sostenuto, affinchè esso cada necessariamente in forza della sua natura. L'associazione delle idee fa dunque confondere i giudizj analitici co' giudizj sintetici. Nè questo errore infetta solamente la moltitudine ignorante; ma esercita eziandio la sua influenza nell'anima de' filosofi.

L'associazione meccanica di cui abbiamo parlato, non solamente mena a confondere un giudizio sintetico con un giudizio analitico; ma eziandio a riguardare un giudizio contraddittorio come un giudizio analitico. Il sentimento del proprio me si associa a quello del proprio corpo; il sentimento del proprio corpo è quello di una estensione solida; l'idea di estensione solida si associa dunque a quella del soggetto pensante; questa associazione meccanica confondendosi colla percezione d'identità, fa pronunciare il seguente giudizio: il

soggetto pensante è esteso; ed il materialismo divenne in alcuni spiriti un errore quasi necessario (1).

§. 52. Supponiamo ora che paragoniamo una idea complessa, i cui elementi sono in tal poco numero da potersi abbracciare da un solo atto di attenzione con se stessa. Se nel paragone ci limitiamo a ripeterla ed esprimerla collo stesso vocabolo; l' errore non potrà giammai esser possibile. Dicendo: *cinque è cinque*, l' errore non può aver luogo; ma quando noi paragoniamo l' idea complessa tutta insieme ed indecomposta colla stessa idea decomposta, che ci offre l' idea distinta di ciascuno de' suoi elementi; in tal caso l' errore è possibile, e spesso s' introduce in quei giudizj che sogliono riguardarsi come primi principj. L' errore ha luogo quando nel numerare gli elementi dell' idea complessa se ne tralascia alcuno; o pure quando se ne introducono di quelli che non vi sono. Supponiamo che un filosofo si accorga, che il giudizio consista nella percezione di un rapporto fra due idee, e perciò ne' giudizj affermativi nello attribuire un predicato ad un soggetto. Questa nozione del giudizio è esatta, e conforme alla coscienza; ma per difetto di attenzione, può nel predicato della proposizione farsi un' inesatta numerazione degli elementi in questa nozione compresi, e formarsi il giudizio: *giudicare è avere insieme la nozione del soggetto, e del predicato.* Ora queste due nozioni, *attribuire un predicato ad un soggetto*, ed *avere insieme la nozione del soggetto e del predicato*, non sono due nozioni perfettamente identiche; poichè nella prima si contiene ancora l' atto dello spirito, che attribuisce il predicato al soggetto; dicendo dunque: *giudicare è avere insieme la nozione del soggetto, e del predicato,* ed intendendo per giudicare, attribuire un predicato ad un soggetto; si pecca contro l' evidenza, supponendola ove non

(1) *Ripeto quello che ho detto in altra nota, cioè che gli ignoranti, e chi non medita mai sulle verità astratte potrà formarsi un' idea* materialistica *dello spirito, ma lo crederà sempre distinto dal suo corpo, superstite dopo la morte di esso ec. Ne' materialisti però che pretendono di ragionare l' errore è tutt' altro che* quasi necessario. *E' un accecamento volontario, prodotto dalle passioni.*

vi è; e questo errore nasce da un difetto di attenzione, la quale abbracciando insieme nella nozione complessa dell'atto del giudizio tutti gli elementi, ne fa poi una inesatta numerazione nel predicato. Un tale errore è simile a quello che commette un uomo, il quale abbracciando con un solo sguardo una moltitudine di cose, imprendendone la numerazione ne lascia alcune. Se dico; *Un composto non può esistere senza i componenti*; il giudizio è identico, e vero, ma se dico: *Un composto deriva da componenti composti*, aggiungo al predicato un elemento che non si trova nel soggetto, e questo elemento è la composizione de' componenti.

§. 53. Se ne' giudizj che formiamo su gli oggetti che colpiscono i nostri sensi, ci limitiamo ad affermare ciò che si trova chiaramente contenuto nelle nostre sensazioni; i nostri giudizj saranno esatti. Ma noi non osserviamo sempre questa regola; e sovente affermiamo più di quello, che la sensazione ci dice.

Le sensazioni sono i diversi modi di sentire, o di percepire gli oggetti esterni. Nell' idea della sensazione si contiene dunque la realtà dell' oggetto esterno; ma i diversi modi di percepirlo appartengono al principio che sente; sono percezioni diverse, e le percezioni sono modificazioni dell' essere che percepisce; non si debbono perciò confondere le nostre maniere di percepire le cose al di fuori di noi colle proprietà assolute di queste cose, le quali proprietà ci rimangono ignote. Intanto sembra che noi abbiamo l'abito, o un pendio naturale a confondere le nostre interne modificazioni colle proprietà degli oggetti esterni. Egli sembra che noi riferiamo gli odori, i sapori, i suoni, il caldo, il freddo, i colori ec. al di fuori di noi.

Alcuni filosofi pensano che gli uomini non cadono a tal riguardo giammai in errore, cioè che niun uomo del volgo giudica falsamente essere le nostre sensazioni negli oggetti esteriori; e che l' imperfezione del linguaggio sia la causa, che ci fa attribuire al volgo degli uomini un tale errore. Il vocabolo *calore*, per cagion di esempio, esprime due cose molto differenti, cioè il sentimento del calore che proviamo in noi, ed inoltre la qualità che ha il fuoco di produrre in noi questo sentimento di calore. Siccome dunque preso il vocabolo di

calore nel secondo significato, non si può negare che il calore convenga al fuoco; così non si può attribuire al volgo degli uomini alcun errore, quando esso giudica che il fuoco è caldo. Per poter attribuirgli l'errore; bisognerebbe supporre che il volgo attribuisca il calore al fuoco nel primo significato, ma chi mai, dicono questi filosofi, de' più grossolani del volgo ha giammai giudicato, che il sentimento del calore si trovi nel fuoco come si trova in noi?

La materia che ci occupa merita certamente di essere diligentemente esaminata. In primo luogo fa d'uopo determinare esattamente lo stato della quistione. Per fare ciò divido la proposta quistione nelle sue parti. Domando I. *Vi ha egli effettivamente nel nostro spirito l'apparenza esteriore delle nostre sensazioni; cioè, le nostre sensazioni si mostrano esse alla nostra coscienza, come essendo fuori del nostro spirito?* Supponendo incontrastabile questa apparenza esteriore delle nostre sensazioni, domando II. *qual'è l'origine di questa apparenza: è essa un prodotto della natura, o dell'abito?* III. *Se è un prodotto della natura come sostenere, che la testimonianza della coscienza non c'induca necessariamente in errore?* IV. *Il volgo degli uomini forma esso de' giudizj volontarii e mediati, che sul rapporto delle nostre sensazioni agli oggetti esteriori son falsi? cioè, giudica esso che le nostre sensazioni sono negli oggetti esterni?*

§. 54. L'apparenza esteriore delle nostre sensazioni mi sembra incontrastabile. I corpi che ci circondano, ci appariscono fuori di noi. Ora questi corpi se si riguardano relativamente a noi, con *Condillac*, come un complesso di sole nostre sensazioni; in tal caso l'apparenza esteriore delle nostre sensazioni è incontrastabile. Io ho riguardato la sensazione come la percezione di un soggetto esterno: noi non possiamo sentire i soggetti senza i loro modi: i modi assoluti de' soggetti esterni ci sono interamente ignoti; siamo perciò obbligati a rivestire i soggetti esterni di modi relativi, cioè delle sensazioni che questi soggetti ci producono; le nostre sensazioni debbono perciò sembrarci negli oggetti. Le nostre sensazioni sono i diversi modi in cui noi sentiamo i soggetti esterni, cioè i diversi modi in cui questi ci appariscono; ora essendo la sensazione il modo in cui il soggetto esterno ci apparisce,

dee mostrarsi alla coscienza come il modo di questo soggetto che apparisce; ed avere in conseguenza un'apparenza esteriore. Se per esempio, immergo un remo nell'acqua, esso mi apparirà rotto: il rompimento è un mio modo di vedere il remo, vale a dire è un modo della mia visione di questo corpo; il remo dall'altra parte apparisce a me in questo modo, il che vale quanto dire, che questo modo mio di vederlo ha un'apparenza esteriore. È dunque, secondo la mia dottrina, della natura delle nostre sensazioni di avere un'apparenza esteriore.

Ciò si conferma in un modo chiaro coll'esempio de' colori. Questi ci appariscono chiaramente al di fuori, e come sparsi su le superficie degli oggetti esterni. Così il verde si vede nelle piante; la bianchezza nella neve e nel latte; la rossezza nel sangue ec.

Se voi toccate colla mano la superficie di un marmo freddo; la freddezza vi sembrerà estendersi su la superficie di questo marmo; lo stesso vi accade riguardo al caldo, esso vi sembrerà distendersi su la superficie de' corpi caldi.

L'apparenza esteriore delle nostre sensazioni è dunque incontrastabile. Essa lo è sotto un altro riguardo. Noi non solamente riferiamo le nostre sensazioni agli oggetti esterni; ma ezlandio a' nostri organi sensorii. Il sentimento del caldo, e quello del freddo non solamente ci sembrano nei corpi che la mano tocca; ma eziandio nella mano stessa; similmente i sapori ci sembrano nella lingua, gli odori nel naso ec. I dolori si sentono nelle parti offese del nostro corpo, e generalmente ci sembra che tutte le nostre sensazioni sieno nelle parti del nostro corpo..

Ma quest' apparenza esteriore delle nostre sensazioni è ella un prodotto della natura, o dell' abito? E' questa la seconda quistione, che ci abbiam proposto di risolvere.

Secondo *Malebranche*, noi riferiamo le nostre sensazioni al di fuori di noi, in forza di un giudizio naturale e necessario. Secondo *Condillac*, la sola sensazione di resistenza ha in origine un'apparenza esteriore; le altre nella loro origine ci appariscono come interne modificazioni del me. Il tatto in seguito ci fa giudicare che le sensazioni ci vengono dagli oggetti esterni: questi giudizj ripetendosi si rendono abituali e rapidi; perciò sfuggono all'attenzione. L'associazione di que-

sti giudizj altera e corrompe le sensazioni stesse, le quali acquistano perciò un' apparenza esteriore. Il filosofo francese senza parlare di questa alterazione delle sensazioni, la quale non può filosoficamente spiegarsi, avrebbe potuto dire che l'apparenza esteriore delle sensazioni consiste nel sentimento unico della coscienza, la quale abbraccia insieme le sensazioni ed i giudizj abituali che si associano.

Altri ideologi riguardano tutte le sensazioni, come incapaci da se stesse a manifestarci un di fuori, ed attribuiscono questa funzione al giudizio. Secondo questa opinione l' apparenza esteriore delle nostre sensazioni è interamente un prodotto dell' abito.

Da quanto ho detto di sopra, potete conoscere che, secondo la mia dottrina, l' apparenza esteriore della sensazione è nella natura stessa della sensazione. Leggete il capitolo secondo della *Psicologia*.

Concludiamo: *l' apparenza esteriore delle nostre sensazioni è un prodotto della natura, non mica dell' abito.*

§. 55. La sensazione si offre alla coscienza come legata al soggetto che sente, ed all' oggetto sentito. Ora essa è realmente legata al soggetto che sente; essendo una modificazione di questo soggetto, ed è realmente legata all' oggetto sentito, essendo il modo in cui questo apparisce.

Quando dunque il giudizio si limita a sviluppare ciò che si trova nel sentimento della coscienza, non può esser falso: ma quando confonde il modo in cui l' oggetto ci apparisce, col modo in cui l' oggetto esiste indipendentemente dalle nostre percezioni; in tal caso il giudizio è falso, dicendo di più di ciò che è contenuto nel sentimento della coscienza. Se gli oggetti esterni non agissero sul principio che sente; questo non potrebbe percepirli; il principio sensitivo riceve dunque un' impressione dall' oggetto sentito. Ricevere un impressione è per lo spirito, sentire un agente: lo spirito non sente l' agente se non pel modo in cui è affetto da questo agente; egli riveste perciò l' agente della sua interna modificazione. Alcuni paragoni, de' quali fanno uso in casi simili i filosofi della scuola di *Kant*, rendono maggiormente chiaro ciò che io vi dico. Quando l' acqua si getta in un vaso, essa riceve la forma del vaso stesso; e se il vaso potesse veder l' acqua che agisce su

di esso, vedrebbe l'acqua rivestire la propria forma del vaso: L' esistenza esterna si manifesta allo spirito agendo su di esso, e perciò per mezzo della sensazione; le sensazioni diverse sono i modi diversi di percepire l' esistenza esterna, sono le diverse forme interiori dello spirito, e queste forme divengono ancora le forme degli oggetti esterni, cioè ci appariscono negli oggetti.

Se riguardate gli oggetti con occhiali verdi, il verde degli occhiali apparisce negli oggetti stessi; se alcuno è itterico, il giallo de' suoi occhi apparisce ancora negli oggetti guardati.

In ogni sensazione fa d'uopo perciò distinguere la materia e la forma: la materia è l'azione dell' oggetto esterno sul me: la forma è la modificazione interna del me prodotta da questa azione. Se non vi fosse la materia, l'apparenza esteriore della sensazione sarebbe impossibile. Le forme poi di cui rivestiamo la materia stessa, son diverse, come son diverse le nostre sensazioni. Lo zucchero, per cagion di esempio, si manifesta in un modo per mezzo degli occhi, in un altro per mezzo delle mani, in un altro per mezzo del gusto.

Concludiamo. *Per non cadere in errore ne' giudizii che sono appoggiati su la testimonianza de' nostri sensi, fa d'uopo non confondere il modo in cui le cose esterne ci appariscono, col modo in cui queste stesse cose esistono indipendentemente dalle nostre sensazioni.*

Malebranche nella ricerca della verità esprime la regola per gli errori de' sensi a questo modo: *non si dee formar giammai per mezzo de' sensi il giudizio, di ciò che le cose sono in se stesse; ma soltanto della relazione, che esse hanno col nostro corpo.*

§. 56. Ma il volgo degli uomini confondendo il modo in cui gli oggetti esterni ci appariscono, col modo assoluto in cui questi esistono, giudica egli forse che le nostre sensazioni sieno negli esterni oggetti? Ed eccoci finalmente alla quarta delle quistioni, che nel §. 53. ci abbiam proposto di risolvere.

Domando a' filosofi che fanno il volgo tanto sapiente: vi ha alcuno fra il volgo, che non creda incontrastabile essere la neve bianca, il sangue rosso, il fico verde, e generalmente tutti i colori trovarsi ne' corpi? Riguardo a' colori si riconosce facilmente, che il volgo degli uomini cade in errore, giudi-

cando, che sieno ne'corpi; ma riguardo a' suoni, agli odori ec. sembra che la cosa non sia nello stesso modo: ma io domando di nuovo: vi ha egli alcun idiota, il quale giudichi che il suono non sia ne' corpi, se non che un moto delle particelle dell'aria, cominciato dal corpo sonoro, col qual moto queste fanno un'impressione, cioè comunicano del moto all'organo dell'udito? Vi ha egli alcun idiota, il quale sappia che l'odore considerato ne' corpi altro non sia; se non che un moto comunicato all'organo dell'odorato dalle piccole particelle distaccatesi dal corpo odorifero? Io per me confesso di non aver trovato tanta sapienza nel volgo degli uomini.

Concludiamo che gli uomini idioti giudicano, esser le nostre sensazioni negli oggetti esterni che le producono, e che noi siam obbligati a Cartesio ed alla filosofia, del sapere rispondere con giuste distinzioni a queste quistioni confuse ed indeterminate, cioè se il fuoco sia caldo, l'erba verde, lo zucchero dolce, ec. Si dee rispondere a tali quistioni, distinguendo il senso equivoco de'vocaboli ch'esprimono le qualità sensibili. Se per calore, freddo, sapore, colore ec., s'intende tale o tale disposizione di parti, o qualche moto incognito delle parti insensibili, in tal caso il fuoco è caldo, lo zucchero è dolce, l'erba è verde. Ma se per calore, e per i vocaboli che denotano le altre qualità sensibili, s'intende ciò che il fuoco mi fa provare, ciò che mi fa provare lo zucchero, ciò che io vedo guardando l'erba, in tal caso il fuoco non è caldo, lo zucchero non è dolce, l'erba non è verde; poichè queste sensazioni sono modificazioni del mio spirito.

La ragione per cui i vocaboli, i quali denotano le qualità sensibili chiamate *qualità seconde* hanno in filosofia un doppio senso si è, che le lingue non sono state inventate da' filosofi, ma dal volgo degli uomini; e che i filosofi si servono spesso de' vocaboli ordinarii delle lingue. Presso il volgo i vocaboli di cui parliamo, non hanno se non che un solo senso; ma è necessario che ne abbiano uno doppio in filosofia.

Non solamente gl'idioti ma eziandio i filosofi sono alcune volte ingannati da'sensi (1). Malebranche il quale nel primo

(1) *Questa frase non mi sembra rigorosa, perchè i sensi non ingannano e somministrano allo spirito soltanto alcune*

libro della sua opera della ricerca della verità ha sagacemente sviluppato gli errori de' sensi, non dice egli forse che i colori si dipingono in fondo dell'occhio su la retina? Condillac non rimprovera forse lo stesso errore a Buffon? Su la retina non vi sono colori ma solamente de' moti prodotti da' raggi della luce.

§. 57. La confusione del modo apparente degli oggetti esterni col modo assoluto della loro esistenza, è il principio generale, con cui ne' giudizii che si versano su le cose in se stesse considerate, si spiegano tutti gli errori de' sensi, ma in molti casi cadiamo in errore paragonando questi modi apparenti fra di essi.

Alcune volte allora che un oggetto ci fa provare in certe circostanze una determinata impressione, noi giudichiamo che ci farà eziandio provare la stessa impressione in altre circostanze. Per darvene degli esempii distinguo le circostanze in esterne ed interne. Se voi guardate una torre quadrata in lontananza, la vedete rotonda; v' ingannereste giudicando che la vedrete ancor rotonda, guardandola davvicino. La circostanza esterna della distanza è qui cambiata. Se guardate un oggetto con una certa lente vi apparisce di un modo; v' ingannereste giudicando che vi apparirà nello stesso modo, guardato ad occhio nudo, o con una lente diversa; le circostanze esterne delle due osservazioni enunciate sono diverse. Se nella vostra gioventù leggete con facilità ad occhio nudo un libro scritto in minuti caratteri v' ingannereste giudicando che cambiata la circostanza interna dell' organo, nell' età senile voi potrete colla stessa facilità ad occhio nudo legger lo stesso libro. Se un certo cibo vi riesce grato mangiandolo quando siete sano ed avete fame, v' ingannereste giudicando che tale dovrà sembrarvi quando o siete ammalato, o siete sazio. Le circostanze esterne ne' due casi allegati sono diverse.

Sovente nell' occasione delle impressioni che un oggetto trasmette ad uno de' nostri organi, noi pretendiamo di giudicare di quelle che lo stesso oggetto trasmetterà ad un altro or-

modificazioni. L'errore sta nel giudizio, con cui affermiamo o neghiamo ciò che noi dovremmo affermare o negare di queste modificazioni come l' A. avverte in appresso.

gano, che nello stesso istante non è affetto dall'oggetto. Così, per cagion di esempio, vedendo in lontananza una torre rotonda, se giudichiamo che toccandola proveremo le impressioni per mezzo del tatto, che sogliono destarci i corpi rotondi, cadremo in errore.

In tutti questi errori noi facciamo dire a' sensi ciò che essi non dicono. Se giudico: *la torre che in questa distanza mi apparisce rotonda, mi apparirà anche rotonda guardandola davvicino*, il mio giudizio sarà falso; ma esso dice dippiù di ciò che è contenuto nelle sensazioni. Se mi limitassi a sviluppare ciò che si contiene nelle sensazioni, io direi solamente: *la torre che guardo mi apparisce rotonda:* questo giudizio sarebbe esatto. Similmente se dico: *la torre che io vedo cogli occhi di figura rotonda, mi apparirà anche di figura rotonda per mezzo del tatto;* il mio giudizio può esser falso, perchè dice più di quello che la sensazione non dice. I sensi non giudicano; essi dunque non ingannano giammai, e l'errore consiste solamente ne' nostri giudizii: questi saranno falsi allora che si estenderanno al di là della testimonianza dei sensi.

Noi c'inganniamo dunque, o concludendo da ciò che ci apparisce a ciò che è, o concludendo da ciò che ci apparisce in certe circostanze a ciò che dovrà apparirci in circostanze diverse. Le apparenze sensibili dipendono dall'azione degli oggetti esterni, dalla natura e dallo stato degli organi su di cui gli oggetti esterni agiscono. Se l'azione dell'oggetto cambia sebbene l'oggetto sia lo stesso, l'apparenza cambierà; se lo stato dell'organo cambierà, sebbene l'azione dell'oggetto fosse la stessa, l'apparenza cambierà.

§. 58. Gli esseri sensitivi tanto nella stessa specie che nelle specie diverse, son provveduti di diversi organi sensorii. Da ciò segue che eglino debbono provare sensazioni diverse, e che in conseguenza il mondo sensibile è diverso, tanto per ciascun individuo della stessa specie, che per gl'individui di specie diversa.

Alcuni spingono al di là del giusto la diversità delle sensazioni della quale parliamo. Noi crediamo, dice l'illustre autore della ricerca della verità, che tutti vedano il Cielo azzurro, i prati verdi, tutti gli oggetti visibili nella stessa maniera in cui noi li vediamo, e così si dica delle altre qualità

sensibili degli altri sensi. Molti faranno, egli segue a dire, le meraviglie che io sparga il dubbio su cose da loro credute indubitabili; eppure io sostengo, non aver essi alcun dato sicuro per giudicare così. S'egli avvenga, che i medesimi oggetti non producono gli stessi moti nel cervello di diversi uomini; non ecciteranno certamente nella lor anima le medesime sensazioni. Or mi sembra indubitabile, continua il filosofo citato, che gli organi de' sensi di tutti gli uomini, non essendo nella stessa maniera disposti, non possono ricevere da oggetti uguali impressioni uniformi. I colpi di pugno, per esempio, che i facchini dannosi a vicenda nel salutarsi sarebbero capaci di storpiare le persone delicate; quindi non essendovi due soli individui al mondo, di cui gli organi ed i sensi sieno perfettamente concordi, non può esser certo esistere due individui, che abbiano tutti affatto le medesime sensazioni degli oggetti medesimi.

Gli scettici per combattere la realtà delle nostre conoscenze, si son serviti della differenza che si osserva tra le sensazioni non meno degli uomini, che degli altri esseri sensitivi. Ma gli sforzi dello scetticismo son vani. Se la differenza delle sensazioni della quale abbiamo parlato, è un fatto incontrastabile, segue esser falso, che noi dobbiamo sospendere il giudizio su di tutto, come lo scetticismo pretende.

Esaminando diligentemente la quistione, si vede che questa differenza non impedisce pertanto, che tutti gli uomini in alcune circostanze ricerchino e fuggano gli stessi oggetti; e che eglino s' intendano parlando delle loro sensazioni.

Tutti i bambini si alimentano col latte. Tutti gli uomini provano del piacere nella unione de' due sessi. L'uso del pane è universale. La differenza che ci si oppone non è dunque tanta, quanta ci si vuole far credere: essa lascia sussistere molte similitudini.

Le grandezze sensibili de' corpi son diverse, secondo la diversità degli organi degli individui; ma i rapporti di queste grandezze sono gli stessi per tutti. Un palmo non apparisce della stessa grandezza a tutti; ma tutti trovano il medesimo rapporto fra un palmo ed una canna, ritrovando che la prima grandezza misura otto volte la seconda.

Ricordatevi ancora di ciò che vi ho detto di sopra, che al-

cune associazioni accidentali influiscono molte volte a rendere disgustoso ciò che naturalmente era piacevole, e piacevole ciò che su le prime era disgustoso. Non si dee confondere l'abito colla natura.

Ciò che risulta dalla differenza delle sensazioni è, che nelle sensazioni non vi ha niente di assoluto e di universale; e che vi sono tante maniere differenti di percepire la natura, quante specie di esseri sensitivi vi sono, e quante organizzazioni differenti.

§. 59. Il mondo sensibile non è dunque il mondo reale; il mondo della sensibilità umana non è il mondo dell'intelligenza divina. È questa una verità incontrastabile in filosofia. Se in una notte serena guardate il cielo stellato, esso vi sembrerà come un concavo azzurro, nella cui superficie sono come tanti chiodi affisse le stelle, le quali vi appariscono di una grandezza minore di quella di un pomo, e ad uguali distanze da voi. E questa volta azzurra vi sembrerà, che si muova intorno a voi da oriente in occidente. Tale è il cielo dello spettatore; ma non è mica questo il cielo dell'astronomo. Le stelle non sono affisse ad una superficie concava: esse hanno una grandezza notabile, che supera la forza della nostra immaginazione: esse non sono ad uguali distanze da noi. Il moto di questa volta azzurra da oriente in occidente non è che apparente. Così il cielo dello spettatore, che è quello de' sensi sparisce all'occhio della ragione, per dar luogo al cielo dell'astronomia.

Ma il cielo dell'astronomia è esso l'universo reale, o pure non è ancora altro se non che l'universo *fenomenico*? Eccoci gettati in una nuova e più spinosa quistione. Tutti i filosofi convengono, che non possiamo per mezzo de' sensi percepire le cose esterne come sono in se stesse. Eglino convengono ancora, che non tutte le parti di un corpo sono accessibili a' sensi; e che perciò non possiamo per mezzo de' sensi percepire la grandezza vera ed assoluta de' corpi, e la loro vera figura. Si confessa in conseguenza oggi da tutti i filosofi, che l'estensione non esiste nel modo in cui noi le percepiamo. Ma si domanda di sapere, se l'estensione abbia un'esistenza assoluta, cioè se la triplice dimensione in lunghezza, in lar-

ghezza, ed in profondità, quale che siasi, sia una realtà in se o pure un fenomeno.

Cartesio che conobbe tanto bene gli errori de' sensi, non è stato in questa materia esente dalla illusione. Egli riconobbe la realtà dell'estensione, e distinse le qualità primitive dei corpi dalle qualità seconde. Leggete su questa distinzione i §. 98, e 99 della Psicologia. Ma su di qual motivo, domando a *Cartesio*, stabilite voi la realtà dell'estensione? Non ne potete addurre altro fuori della testimonianza de' sensi. Ma se gli oggetti sensibili ci sembrano colorati, caldi, freddi, odoriferi, ec. ancorchè non lo sono, perchè non potrebbero essi sembrarci estesi, sebbene realmente non fossero tali? *Condillac* nel trattato delle sensazioni ha su questo punto ragionato con precisione; egli domanda: *l'estensione esiste?* e risponde così alla quistione proposta: allorchè l'anima ha il sentimento del toccare, che cosa percepisce ella se non che le proprie modificazioni? Il tatto non è dunque più credibile degli altri sensi; e poichè si conosce che i suoni, i sapori, gli odori ed i colori non esistono mica negli oggetti, potrebbe essere che l'estensione ancora non vi esistesse. Se non vi è estensione, si dirà, non vi sono corpi. Quantunque non esistesse l'estensione, non sarebbe ciò una ragione per negare l'esistenza de' corpi. Tutto ciò che si potrebbe ragionevolmente inferire sarebbe, che i corpi sono esseri, che cagionano in noi sensazioni, e che hanno proprietà su le quali noi non sapremmo assicurare cosa alcuna. Ma s'insisterà, egli è deciso dalla scrittura che i corpi sono estesi, e voi rendete almeno la cosa dubbiosa. La scrittura non decide nulla su questo soggetto. Ella suppone i corpi estesi, come li suppone colorati, sonori ec.; e questa è certamente una di quelle quistioni, che Dio ha voluto abbandonare alle dispute de' filosofi. Concludiamo dunque col filosofo francese, che i sensi non ci autorizzano mica a riguardare l'estensione come una realtà.

Ma voi, mi si potrebbe replicare, avete ammesso che l'esistenza esterna sia multiplice, vale a dire un aggregato di soggetti; avete perciò ammesso la realtà dell'estensione.

Io nego la conseguenza. Supponiamo per un momento colla scuola di *Leibnitz*, che i primi elementi della materia sieno semplici, cioè unità metafisiche chiamate perciò *monadi*. Que-

sti elementi sarebbero inestesi; l'estensione non sarebbe in conseguenza una qualità reale; poichè una qualità reale dee essere la qualità di una sostanza, e non vi ha in questa ipotesi alcuna sostanza che sia estesa. Le monadi essendo semplici non hanno parti; senza parti esse sono senza estensione; senza estensione sono senza figura, non posson occupare spazio, o essere in un luogo; non occupando spazio non son capaci di moto.

Se l'estensione, la figura, il luogo, il moto, non convengono ad alcuna monade in particolare, non convengono ancora ad un aggregato di monadi; non potendo esservi alcuna realtà nei composti, che non sia ne' componenti. Una collezione di cose inestese non potrebbero produrre l'estensione: bisogna ragionare dello stesso modo sul luogo, su la figura, sul moto. L'universo, o l'aggregato di tutte le monadi non occupa dunque uno spazio più reale, che un solo essere semplice; e non vi ha propriamente in questo aggregato nè estensione, nè figura, nè moto. Non bisogna dunque considerare queste cose come tante realtà: esse non sono se non che fenomeni, apparenze, come i colori, ed i suoni.

Quando dunque ci si domanda, se l'estensione sia una realtà, o un fenomeno; noi risponderemo distinguendo, e sviluppando il significato del vocabolo *estensione*. Se per estensione s'intende la triplice dimensione in lunghezza, larghezza, e profondità, che noi percepiamo per mezzo della vista e del tatto ne' corpi, l'estensione può benissimo essere un fenomeno, cioè un nostro modo di percepire gli aggregati delle monadi. Se poi per *estensione* s'intende la moltitudine delle monadi che agiscono le une su le altre, e sul nostro spirito ancora; in tal caso l'estensione è una realtà, poichè le monadi nell'ipotesi di cui parliamo sono reali, la loro azione reciproca, e sul *me* è reale ancora.

Osservate che io ammettendo l'azione reale reciproca delle monadi fra di esse, e sul *me*, mi allontano in questo punto dalla dottrina di *Leibnitz*, il quale rende il nostro spirito e ciascuna monade, indipendente da qualunque influenza straniera.

La stessa osservazione dee farsi sul moto. Se per *moto* s'intende il moto che si manifesta ne' corpi, cioè il percorrere successivamente uno spazio, in tal caso il moto può benissi-

mo essere un fenomeno; ma se per *moto* s'intende il cambiamento nel modo di esistere di un aggregato di monadi, il moto può essere ed è reale.

§. 60. Ma la dottrina leibniziana su la semplicità degli elementi de' corpi è ella possibile? Non è forse un' assurdità palpabile, che l'estensione nasca da ciò che non è esteso? Confesso di esser sorpreso che filosofi di qualche penetrazione abbiano potuto riguardar questo argomento come una solida difficoltà contro la dottrina delle monadi. Una cosa estesa, si dice, non può esser composta se non che di cose estese; un albero, io rispondo, non può dunque esser composto se non che di alberi; un animale non può esser composto che di animali? Ma mettiamo un poco di precisione ne' nostri ragionamenti. Se l'estensione non è che un fenomeno un' apparenza, essa non è che un modo nostro di percepire l'esistenza esterna; ed in tal caso l'estensione può esser prodotta da ciò che non è esteso, come il fenomeno del suono è prodotto da ciò che non è suono, quello del colore da ciò che non è colore, e generalmente tutte le qualità seconde, che noi riferiamo a' corpi, non suppongono in questi nulla di simile ad esse. Il fenomeno dell'estensione può dunque nascere dall'azione moltiplice e confusa delle monadi esterne su lo spirito. Se poi per estensione s' intende l'aggregato degli esseri semplici che agiscono gli uni sugli altri, in tal caso è evidente, che la realtà dell'estensione è la realtà de' semplici che la costituiscono. Non si oppone dunque nulla di solido alla semplicità degli elementi de' corpi.

Non solamente la dottrina delle monadi non è combattuta da alcuna ragione solida; ma essa mi sembra stabilita su di un raziocinio incontrastabile.

I corpi, oggetto dell'esperienza esterna, sono de' composti. Ogni composto è un condizionale che suppone la condizione de' componenti. Se questi sono ancora composti, sono eziandio essi condizionali; perciò ammesso il condizionale non si pone la serie completa delle condizioni, ed in conseguenza l' assoluto. Ciò è un' assurdità, come abbiamo dimostrato in un modo incontrastabile nell'ideologia. I componenti de' corpi non possono adunque in ultima analisi essere composti; essi debbono esser semplici, cioè monadi.

Da ciò si vede che i filosofi i quali riguardano gli elementi de' corpi come estesi, e perciò come composti, ammettono un progresso in infinito di condizionali senza l'assoluto. Intanto questi stessi filosofi cercando di stabilire l'esistenza di Dio, riguardano come impossibile un tal progresso, il che è una contraddizione. Eglino rigettano il progresso in infinito allora che cercano la causa efficiente di un dato effetto; ed eglino l' ammettono allora che si tratta della causa materiale. Ma questi filosofi non hanno meditato sul fondamento comune di tali raziocinii. Un composto è un condizionale, ed i componenti sono la causa materiale del composto, e perciò la condizione di esso: ora la ragione per cui ammesso il composto si debbono ammettere i componenti è il principio più generale: *ammesso il condizionale, si dee ammettere la condizione*. Lo stesso principio generale serve a stabilire la proposizione: *ammesso un effetto, si deve ammettere la causa efficiente di esso*: l'effetto è il condizionale, e la causa efficiente è la condizione. Ora per dimostrare l'esistenza di Dio noi diciamo che, ammesso un effetto si dee ammettere una causa prima efficiente, per la ragione che ripugna di porre per condizione di un condizionale una serie di condizioni che sieno ancora condizionali. Dello stesso principio si servono i difensori delle monadi per istabilire la causa prima materiale della composizione de' corpi. Se i componenti de' corpi non sono semplici, non vi è la causa prima della composizione; è falso perciò che ammesso il condizionale si debba ammettere ciò che non è condizionale. Resto veramente sorpreso che gli avversari delle monadi non si sieno accorti di questa evidente contraddizione. Tanto può su di essi l'illusione de' sensi. Eglino dicono: i sensi ci mostrano i corpi estesi; essi sono dunque realmente ed in se stessi estesi. Ma non hanno eglino stabilito per principio che i sensi non possono farci percepire le cose come sono in se stesse? E perchè dunque abbandonano qui un tal principio per gettarsi in evidenti contraddizioni?

I filosofi che riguardano gli elementi de' corpi come estesi, son divisi in due partiti: alcuni credono questi elementi essenzialmente estesi e divisibili, e sostengono in conseguenza la divisibilità della materia in infinito; altri credono questi

elementi essenzialmente estesi ed indivisibili. Tutte due queste opinioni son combattute dal principio: *ammesso il condizionale, si dee ammettere l' assoluto*: poichè in tutte e due queste opinioni si ammette una serie di condizioni che son tutte condizionali; e perciò dato il condizionale, non si ammette la serie completa delle condizioni.

La dottrina delle monadi è contraria ugualmente al materialismo, ed all' idealismo. Il materialismo riguarda come impossibile l' esistenza dell' essere semplice, e la dottrina delle monadi insegna che l' esistenza del corpo è impossibile senza l' esistenza degli esseri semplici. L' idealismo partendo dalla supposizione che l' estensione sia una realtà, deduce da questa supposizione l' impossibilità dell' esistenza dell' estensione; e la dottrina delle monadi riguardando la triplice dimensione in lunghezza, larghezza, e profondità, che si manifesta a' sensi come un fenomeno, e ponendo la realtà dell' estensione nell' aggregato degli esseri semplici, distrugge la pretesa impossibilità dell' esistenza de' corpi.

La dottrina delle monadi ha uno svantaggio, ed è l' unione delle opinioni particolari di Leibnitz su la natura delle monadi. Secondo il filosofo alemanno le monadi non possono agire l' una su l' altra: esse son tutte, non esclusi gli elementi dei corpi, dotate di percezione: ciascuna di esse si rappresenta l' intero universo, sebbene non in modo distinto. Noi non abbiamo adottato queste opinioni: ci siamo limitati a stabilire che i sensi non ci autorizzano a riguardare l' estensione, cioè la triplice dimensione sensibile, come una realtà; e Condillac stesso conviene di questa verità. Consultando l' evidenza abbiamo riconoscinto, che l' esistenza del composto è inseparabile da quella de' semplici. L' estensione è il primo fenomeno che ci colpisce al di fuori; il secondo è il moto; questo per la maniera diversa, con cui modifica l' estensione, produce i fenomeni tutti che ammiriamo nell' universo sensibile. Riconoscendo l' estensione ed il moto come fenomeni, siamo lontani di voler penetrare nella natura degli esseri semplici che tali fenomeni producono; e ci arrestiamo ove l' esperienza e l' evidenza ci abbandonano.

La scuola di *Kant* riguarda l' estensione come soggettiva, la quale apparisce oggettiva tosto che ha luogo in noi la sen-

sazione. La forma del vase, di cui abbiamo parlato di sopra, non dipende mica dall'acqua che nel vase si versa; essa esiste nel vase indipendentemente dall'azione dell'acqua su di esso; ma tosto che l'acqua si versa nel vase, la forma del vase apparisce nell'acqua. Così, secondo il filosofo di Koenisberg, l'idea dell'estensione è una intuizione pura, *a priori*, che non deriva mica dalle sensazioni; ma questa intuizione diviene oggettiva, cioè la forma degli oggetti esterni, tosto che ha luogo la sensazione. I corpi sono, secondo la dottrina Kantiana, de' fenomeni sotto tutti i riguardi; ma ogni fenomeno consta, secondo *Kant*, di due specie di elementi, cioè di elementi soggettivi, e di elementi oggettivi. L'estensione è un elemento soggettivo del fenomeno del corpo.

Riguardo agli oggetti in se stessi considerati, Kant ci proibisce di poter dir alcuna cosa; egli riguarda inoltre tutte le opinioni su la natura degli elementi de' corpi, come sostenute da ragioni di ugual valore; così questa proposizione che egli chiama *tesi; ogni sostanza composta nel mondo è composta di parti semplici*; e questa altra, che egli chiama *antitesi*: *nulla nel mondo non è formato di parti semplici; tutto è composto,* sono secondo lui appoggiate a ragioni ugualmente convincenti. Noi non possiamo oltrepassare i fenomeni, ed ogni conoscenza delle cose in se stesse considerate ci viene dal criticismo interdetta.

Sebbene dunque, secondo la scuola di *Kant*, l'estensione non sia mica una realtà, ma un fenomeno, fa d'uopo nulla di meno guardarsi dal confondere la dottrina delle monadi con quella del criticismo su i corpi.

Concludiamo: per evitare gli errori de' sensi non si dee concludere da ciò che apparisce a ciò che è, confondendo il modo in cui le cose esterne ci appariscono col modo in cui esse esistono; nè si dee concludere da ciò che ci apparisce in certe circostanze a ciò che ci apparirà in circostanze diverse (1).

(1) *Questo bel pezzo del ch. A. forse urterà molti che assuefatti alla comune maniera di veder le cose crederanno tutto sconvolto dall'ammetter la teoria delle monadi, anche colle modificazioni indicate. Chi griderà all'idealismo,*

§. 61. Noi sappiamo quel tanto che si conserva nella nostra memoria. Se qualche causa ci togliesse interamente la rimembranza del passato, la nostra vita intellettuale sarebbe nel suo primo istante; e noi saremmo obbligati ad apprendere di nuovo ciò che abbiamo dimenticato. I fatti passati non sono presenti allo spirito se non per mezzo della memoria; e la memoria rende ancora presenti allo spirito le illazioni di un raziocinio, sebbene il raziocinio fatto per dedurle si fosse interamente obbliato. Ma oh! quanto la memoria è fallace! Gli uomini i più consumati nelle scienze sono spesso loro malgrado soggetti agli abbagli della memoria: gli errori di calcolo, i quali frequentemente commettonsi da' più esercitati calcolatori, sono una pruova incontrastabile di questa verità troppo umiliante pel nostro orgoglio.

Nel §. 125. della Psicologia abbiamo detto che l'immaginazione alcune volte riproduce certe idee senza il sentimento di averle avute. Può riprodursi nel mio spirito un pensiere che io aveva letto in un libro senza avere il sentimento di averlo letto. Da ciò può avvenire che io giudichi nuova una idea dall'immaginazione riprodotta, e così formi un giudizio falso. *La prima specie dunque degli abbagli di memoria consiste nel giudicare come nuovi alcuni pensieri che non sono nuovi, ma riprodotti dall'immaginazione*. Da ciò avviene che alcuni scrittori credono falsamente di essere inventori di al-

chi all'assurdo; ma forse verrà un tempo in cui i filosofi si meraviglieranno come non siasi ammesso questo sistema, come oggi ci meravigliamo delle opinioni di chi dava ai corpi i colori, i suoni, i sapori ec. Forse io son pregiudicato; ma questa teoria mi sembra gravida di molte importantissime conseguenze, che la brevità di una nota e il timore di non aver forze bastanti a bene svilupparle m'impedisce anche di accennare. Chi sa qual luce potrà portare sopra molte materie che sembrano avvolte in una impenetrabile oscurità? Se io m'inganno mi consolo che m'inganno con uomini celebri. **(Vedi Baldinotti Tent. I. de Metaphysica gener. cap. III. e Palmieri Analisi ragionata de' sistemi e de' fondamenti dell'ateismo e dell'incredulità. T. I. cap. IV.)**

cune verità o di alcuni metodi, non ostante che l'abbiano appreso nei libri da loro letti. Da ciò nascono le dispute circa gli autori de' nuovi pensieri.

Quando colla riproduzione di un' idea in forza della immaginazione ha luogo ancora il riconoscimento, vale a dire, si prova il sentimento di averla avuta; in tal caso la memoria può indurci in errore, producendo i fantasmi alquanto diversi delle idee sensibili da cui in origine derivano; poichè giudicando noi che i fantasmi sieno identici colle idee sensibili, facciamo un giudizio falso. Questo fatto nasce dall'obblio delle idee socie. Se facendo una lunga addizione, avendo sotto gli occhi queste tre cifre, 5, 3, 7, dirò: 5 più 3 fa 7, è evidente che commetterò un errore di calcolo, perchè associerò l'idea di uguaglianza di 5 più 3 a 7 in vece di associarla a 8: l'idea del qual numero nel momento o non si riproduce, o pure per mancanza di attenzione è tosto obbliata. *Wolfio* nel §. 240 della Psicologia empirica riferisce che una persona, la quale nella sua gioventù aveva letto Omero, Esiodo, Pindaro, avendosi resi familiari alcuni cantici ecclesiastici tradotti dall'alemanno in versi greci rimati, era ostinato a credere che la poesia greca aveva la rima, e che i versi de' tre poeti nominati eran de' versi colla rima. È stato necessario per disingannarlo esporre alla sua lettura Omero, ed egli è rimasto sorpreso nel trovare il contrario di ciò che credeva. L'uomo di cui parliamo aveva obbliato la circostanza della diversa desinenza dei versi di Omero, Esiodo, e Pindaro, ed alla idea della poesia di questi poeti aveva associato la circostanza della rima, la qual circostanza gli si era resa abituale nei cantici ecclesiastici. Se vedete un oggetto in un luogo, può avvenire che si riproduca il fantasma dell'oggetto senza quello del luogo; e che insieme con quello dell' oggetto si riproduca il fantasma di un altro luogo più familiare; in tal caso l'intero fantasma vi presenterà l'oggetto in un luogo diverso di quello in cui l'avete veduto; il fantasma intero sarà perciò diverso dall'intera idea sensibile, e voi giudicandolo lo stesso cadete in errore.

Spesso rimanghiamo sorpresi che alcuni scrittori riferendo ipensamenti degli altri citino alcuni luoghi, ove gli autori

citati dicono il contrario di ciò che loro si attribuisce. Un tal fatto nasce dalla cagione di cui abbiamo testè parlato.

Gli autori che citano, avendo letto il pensiere degli autori citati, lo hanno giudicato falso. Il fantasma intero si riproduce cambiato, perchè l'obblio del pensiere degli autori citati fa sì, che il fantasma della lettura si associi a quello del giudizio formato dal lettore.

L'immaginazione può riprodurre una proposizione affermativa come negativa, e viceversa una negativa come affermativa.

Gli scrittori i più profondi cadono non poche volte in contraddizione con se medesimi. Ciò può avvenire per abbaglio di memoria. Uno scrittore ha pronunciato una proposizione falsa: dopo per un esame più diligente conosce il vero; se egli obblia la prima proposizione, o pure se questa si riproduce cambiata, egli cade senza saperlo in una evidente contraddizione.

Inoltre se l'illazione di un raziocinio antecedente si riprodurrà cambiata, cioè si riprodurrà come affermativa essendo negativa, o come negativa essendo affermativa, servendosi lo spirito di questa illazione, come di una premessa di un altro raziocinio, egli ragionando giustamente, dedurrà un'illazione falsa, e cadrà in contraddizione con se stesso. Siffatte contraddizioni accadono per solo abbaglio di memoria, anche ragionando giustamente.

Gli errori di calcolo ne sono un esempio luminoso: un primo errore ne trascina un altro nel risultamento; e questo risultamento erroneo ne produrrà un altro erroneo ancora.

La memoria c'inganna alcune volte; ma non c'inganna sempre. Lo scettico non può dunque dagli abbagli di memoria dedurre l'impotenza assoluta nello spirito umano di conoscere il passato; ed il dommatista non dee credersi infallibile.

Il rimedio contro gli errori di memoria è l'imprimer bene nella memoria ciò che si vuole apprendere, ed il diffidare della memoria stessa. La scrittura è un rimedio per l'imperfezione della memoria. Se fate uso di un'illazione antecedente, non vi è necessario di rivedere la dimostrazione, ma vi basta di rivedere l'illazione di cui vi servite per un nuovo raziocinio.

Se le cose di cui vi ricordate le avete apprese da molto tempo, se è scorso molto tempo senza che ve le abbiate rese presenti, bisogna rivederle pria di giudicare. I cartesiani non hanno bisogno di queste regole, eglino appoggiati su la veracità di Dio credono infallibile la testimonianza della memoria. Ma i frequenti errori di questa, senza punto pregiudicare la santità di Dio, confondono l'orgoglio de' dommatisti.

§. 62. Il raziocinio può esser falso o formalmente, o materialmente. Vi ho spiegato questa verità nel capitolo secondo della logica pura. Il raziocinio è falso formalmente, quando pecca contra le regole che abbiamo spiegato nel capitolo V. della logica pura. Il raziocinio è falso materialmente, quando una o tutte le premesse son false. Tutte le cagioni che producono i nostri errori ne' giudizii influiscono perciò nella falsità materiale del raziocinio. Ma vi sono alcuni errori, i quali riguardano direttamente la natura del raziocinio che deduce verità di esistenza.

Le cose esistenti debbono esser date allo spirito: egli dee solamente vederle, non già crearle. Le cose esistenti debbono perciò o essere sentite, o avere una connessione necessaria colle cose sentite. Da ciò segue che non si può stabilire l'esistenza di alcuna cosa indipendentemente dall' esperienza, o come suol dirsi *a priori*. Questa esistenza o è oggetto di sentimento, cioè cosa sentita, e la sua conoscenza è una cosa sperimentale; o ha una connessione necessaria con un'esistenza sentita, e non può conoscersi indipendentemente dalla conoscenza di questa esistenza sentita; e perciò non può conoscersi indipendentemente dalla esperienza.

Dall' esistenza di un'idea nel nostro spirito non si può concludere l'esistenza di un oggetto corrispondente a questa idea. Nè si dica che le idee sono le rappresentazioni, o le immagini degli oggetti; e perciò suppongono la realtà di questi, tralasciando la falsità di questa definizione delle idee. Chi mai dal vedere un ritratto, può dedurre l'esistenza di una cosa simile al ritratto? Avendo due ritratti o due immagini, possiamo conoscere la relazione che passa fra queste immagini; ma non già quella che passa fra l'immagine e l'oggetto. Come può mai concludersi da un pensiere alla realtà della cosa pensata? Si può forse asserire che le finzioni de' poeti

sieno reali? Non si può dunque stabilire *a priori*, cioè in forza delle nostre idee solamente, alcuna esistenza.

Il vizio di passare dall'idea all'oggetto chiamasi *transitus ab intellectu ad rem, passaggio dal pensiere all'esistenza; o passaggio dalla cosa pensata alla cosa esistente*. Questo fallo non si trova di rado ne' filosofi, ed è l'infausta sorgente di tante dispute, e di tanti sistemi arbitrarii. Io ve ne recherò due esempii.

Cartesio cominciò la sua filosofia dal dubitare di tutto; ma egli si accorse che non poteva dubitare dell'esistenza del proprio pensiere, e del proprio *me*; egli rimase dunque solo col suo pensiere. Una tal situazione era penosa, e questo spirito sublime intese il bisogno di ricostruire ciò che aveva distrutto. Ma egli volle ricostruire in un istante, e non ne trovò il mezzo, se non che nella forza del proprio pensiere. Io ho, egli disse, in me l'idea di un essere infinitamente perfetto: in questa idea è compresa quella della sua esistenza; un essere infinitamente perfetto dunque esiste. Ed ecco stabilita l'esistenza di Dio *a priori*. Nella idea di Dio si contiene la sua veracità; egli non può dunque ingannarmi; ma m'ingannerebbe se i corpi non esistessero; i corpi dunque esistono. Io ho un'idea chiara della estensione; ma non ho un'idea chiara delle qualità sensibili; l'estensione è dunque reale ne' corpi. Io non posso concepire il corpo senza estensione: essa è la prima cosa che concepisco nel corpo; l'estensione costituisce perciò l'essenza del corpo. L'idea che ho del pensiere è distinta da quella che ho dell'estensione: io posso concepire una cosa che pensa senza concepirla estesa. L'anima è dunque distinta dal corpo. Ecco come questo grande uomo crea col suo solo pensiere tutte le realtà che aveva annientate. Tutti questi raziocinii suppongono che basta avere un'idea, un concetto nello spirito per essere autorizzati a supporre l'esistenza degli oggetti pensati; e che basta poter pensare una cosa senza di un'altra, per essere ugualmente autorizzati a supporre che l'una cosa non sia l'altra, e che esista indipendentemente dall'altra. L'intelligenza umana è qui costituita per la regola delle realtà.

Quando si pronunciano proposizioni che non sono appoggiate su di alcun motivo legittimo, un tal difetto chiamasi *dom-*

matismo. Vi sono due specie di dommatismo, una si è di stabilire alcune verità su motivi che non hanno alcun valore per istabilirle; l'altra si è di produrre fuori delle proposizioni senza alcuna prova, e che non sono appoggiate su di alcun motivo. Cartesio passò in un istante dallo scetticismo nella prima specie di dommatismo. Noi confessiamo come verità dimostrate ed incontrastabili l'esistenza di Dio, la spiritualità dell'anima, e l'esistenza de' corpi. Ma crediamo che le prove, su di cui Cartesio appoggiò queste gran verità, sieno di niun valore; e perciò in questi elementi di filosofia le abbiamo stabilite su di fondamenti solidi.

Ma esaminiamo gli argomenti cartesiani. Si dee affermare di una cosa tutto ciò che è compreso nell' idea chiara di essa; ora nell' idea chiara dell' essere infinito si comprende l'esistenza di questo essere; l' essere infinito dunque esiste. La maggiore di questo argomento è falsa: in essa si stabilisce, che ogni idea dello spirito umano ha un oggetto reale a cui corrisponda. Acciocchè la maggiore fosse esatta dovrebbe enunciarsi a questo modo: si dee affermare di una cosa tutto ciò che è compreso nella idea chiara di essa, *purchè la realtà di questa idea sia stabilita*. Con siffatta limitazione non si dà luogo ad alcun dommatismo, e si evita il passaggio vizioso dal pensiere all' esistenza.

Questo vizioso metodo non fu particolare a Cartesio ed alla sua scuola: altri filosofi, fra i quali *Leibnitz e Wolfio*, ne hanno più o meno partecipato. I due filosofi citati credono che l' argomento cartesiano *a priori* per provare l'esistenza di Dio sia valevole, purchè sia provata la possibilità dell'essere infinitamente perfetto. La possibilità consiste nell' assenza della contraddizione: la contraddizione essendo l'unione insieme dell'essere e del non essere, non può aver luogo nell' essere infinitamente perfetto, in cui tutto è realtà o essere, e non vi è privazione e non essere. L' essere infinitamente perfetto è dunque possibile. Ora l' esistenza attuale è una perfezione; questo essere dunque esiste.

Il proposto argomento contiene lo stesso vizio. La possibilità di cui si parla altro non prova, se non che l'esistenza nel nostro spirito dell'idea dell'infinito; non potendovi essere idea di un contradditorio. Ora dall' esistenza di una idea nel no-

strò spirito non si può mica concludere la realtà dell'oggetto di questa idea. Tutte le combinazioni delle nostre idee non potranno somministrarci, se non che risultamenti ideali.

Su lo stesso falso principio ragionando altri filosofi hanno dedotto illazioni contrarie alle dottrine delle scuole cartesiana e leibniziana. Tutte e due queste scuole negano l'esistenza del vacuo: la prima, perchè ripone l'essenza del corpo nell'estensione; la seconda, perchè non ammette altra realtà, se non che quella degli esseri semplici. Intanto ecco come ragionano Clarcke, Newton e Locke. Noi abbiamo un'idea dell'estensione o dello spazio, e questa idea è distinta da quella del corpo. Vi ha dunque un'estensione diversa da quella del corpo. Inoltre supponendo annientati tutti i corpi, non possiamo concepire annientato lo spazio: la necessità dell'idea dello spazio suppone l'esistenza necessaria di questo spazio; e l'impossibilità di concepirlo limitato suppone che questo spazio sia infinito. Esiste dunque necessariamente uno spazio infinito. Lo spazio deve essere o sostanza o attributo di qualche sostanza. Non è sostanza, perchè non esiste se non che una sola sostanza infinita; esso è dunque un attributo della sostanza infinita, cioè di Dio.

Altri filosofi non ammettono questa illazione. Se lo spazio infinito, eglino dicono, è un attributo di Dio, Dio è esteso; se Dio è esteso, l'estensione ed il pensiere possono esistere in una stessa sostanza: ciò mena al materialismo ed allo spinozismo. Così un falso metodo di ragionare, un errore di logica dando corpo all'ombra conduce ad interminabili dispute.

Noi abbiamo evitato questi scogli; abbiamo detto: se esiste il condizionale, esiste l'assoluto; ma esiste il condizionale per la testimonianza della coscienza; esiste dunque l'assoluto. Sviluppando l'idea dell'assoluto, di cui abbiamo stabilito la realtà, ci siamo innalzati a riconoscere l'esistenza di Dio. Il nostro raziocinio è stato un raziocinio misto, non già un raziocinio puro, *a priori*; esso appoggia sulla base dell'esperienza.

Noi non abbiamo detto: io posso concepire una cosa che pensa, senza concepirla estesa; l'anima è dunque distinta dal corpo. Ma abbiamo detto: l'*Io* della coscienza è uno e semplice in tutte le sue funzioni: il corpo de'sensi è moltiplice. L'*Io*, cioè l'anima è dunque distinta dal corpo, e spirituale.

Similmente abbiamo su la testimonianza della coscienza stabilito la realtà di *un fuor di noi*. L' esistenze sono dunque nella nostra fillosofia appoggiate su la base immobile del fatto.

Concludiamo. *Non si può indipendentemente dall' esperienza passare dal pensiere all' esistenza. Il raziocinio puro a priori è insufficiente a stabilire alcuna esistenza.*

§. 63. Parlando nel capitolo secondo di questa logica del raziocinio misto abbiamo detto che esso è utile I. per classificare i fatti della natura; II. per farci conoscere alcuni rapporti fra questi fatti, che noi conosciamo fra le idee conformi a' fatti; III. a svelarci dei fatti che l' esperienza non ci manifesta. Parlando poi di questa ultima utilità del raziocinio misto abbiamo detto che questo per menarci da un fatto che si sperimenta ad un altro che non si sperimenta, ha due mezzi; uno è il dedurre dall'esistenza di un soggetto, che cade sotto l' esperienza, l' esistenza di una qualità che sotto l' esperienza non cade; l' altro è il dedurre da un effetto che si sperimenta una causa che non si sperimenta, o da una causa che si sperimenta un effetto che non si sperimenta.

Ora per tutti questi modi di dedurre de' fatti possono introdursi degli errori; e giova per evitarli conoscere il modo della loro generazione.

Noi abbiamo veduto un soggetto costantemente dotato di una tal qualità; vedendolo di nuovo lo giudichiamo ancora fornito della qualità stessa. Noi deduciamo così, come abbiamo detto nel capitolo secondo, la simillitudine della qualità dalla similitudine de' soggetti. Ma questi soggetti si offrono a noi con modificazioni e circostanze, e non possiamo giammai vederli senza modificazioni e circostanze. Ora non tutte queste modificazioni e circostanze sono necessarie acciò esista la qualità in quistione: alcune sono accidentali e la qualità può esistere senza di esse, ed è dalle stesse indipendente; altre sono essenziali, e senza di esse la qualità non può esistere. Per determinare quali sieno le modificazioni e le circostanze accidentali all' esistenza della qualità, e quali essenziali alla stessa noi non abbiamo, per quanto mi sembra, altro mezzo se non che quello della esperienza. Ora può per un' esperienza limitata ed insufficiente avvenire che noi ri-

guardassimo come essenziali, e come accidentali alcune modificazioni e circostanze essenziali; e così cadremo in errore. Fa d' uopo rischiarare ciò per mezzo degli esempii.

Bevendo dell' acqua pura nella vasca di una fontana si estingue la mia sete. Supponendo che abbia per la prima volta fatto questa esperienza posso io conoscere quali modificazioni e circostanze sieno necessarie, acciò l' acqua abbia la qualità di estinguer la sete? Qui l' acqua si beve da me in una vasca; essa viene nella vasca da una fontana; per beverla io son obbligato a rivolgere la bocca in giù su la superficie orizzontale dell' acqua nella vasca: tutte queste circostanze del fatto, io domando, son esse necessarie all' estinzione della sete? Io ripeto l' esperienza con circostanze diverse: prendo dell' acqua in una coppa, e la bevo versandola nella mia bocca: ecco due circostanze cambiate; la circostanza cioè del luogo dell' acqua, poichè questa non è più nella vasca della fontana, ma nella coppa; e la circostanza della posizione del mio corpo quando la bevo. Io dunque istruito dalla esperienza riguarderò come accidentali, per la qualità di estinguer la sete, le circostanze del luogo dell' acqua, e della posizione del mio corpo nel beverla. Ma se avessi pronunciato il mio giudizio pria della seconda esperienza, riguardando come essenziali all' estinzione della sete le due circostanze di cui ho parlato, sarei caduto in errore. Seguiamo a meditare su l' esempio proposto. Domando di nuovo: la circostanza di aver l' acqua che bevo l' origine da una fontana, è essa accidentale, o pure essenziale alla qualità di estinguer la sete? Se mi limitassi alle due esperienze, potrei, riguardando questa circostanza come essenziale, pronunciare un giudizio falso. Ma se ripeterò l' esperienza, prendendo dell' acqua in un fiume, in un pozzo, in un lago, troverò che bevendola mi estingue ancora la sete, e riguarderò la circostanza dell' origine dell' acqua come accidentale alla qualità di estinguer la sete. Questo giudizio è nondimeno erroneo generalmente preso, ed un' esperienza più estesa lo correggerà. Per accidente prendo in una coppa dell' acqua dal mare: essa mi presenta alla vista quasi le stesse apparenze di quelle, che mi presenta l' acqua presa da una fontana, da un fiume, da un pozzo, da un lago; io giudico perciò, riguardando come accidentale sotto

tutti i riguardi la circostanza dell'origine dell' acqua, che quest' acqua del mare estinguerà eziandio la mia sete; ma bevendola troverò che mi son ingannato. Io cado in questo errore per un' esperienza troppo limitata, ed insufficiente a farmi pronunciare un giudizio esatto. Continuando le mie esperienze troverò che l' acqua piovana pura ha costantemente la qualità di estinguer la sete sia che sia presa da un pozzo, o da un lago, o da un ruscelletto; io dunque giudicherò che le acque originate dalla pioggia sieno potabili: se scioglierò della neve in acqua, troverò questa potabile ancora: se gusterò le gocce della brina, queste mi presenteranno la stessa sensazione. Io dunque riguarderò come potabili tutte le acque che derivano dalle pioggie, dalle nevi sciolte, e dalle brine, e giudicherò che le fontane, i fiumi, i ruscelli, i laghi, hanno una comune origine nelle pioggie, nelle nevi, nelle brine. M'ingannerei pur tuttavia, se credessi potabili tutte le acque terrestri, e che non vengono per diramazione dal mare; mentre troverei delle acque ancora salse e non dolci. Ingrandendo il campo dell' esperienza si perverrà dunque ad escludere ne' giudizii di fatto tutte le modificazioni, e circostanze accidentali, ed a farvi entrare quelle che sono essenziali, cioè necessarie per l'esistenza della qualità che si afferma di un dato soggetto. Così nell' esempio rapportato una esperienza estesa ci obbliga a riguardare come indifferente alla qualità di estinguer la sete la circostanza che l'acqua sia bevuta in una vasca di una fontana, o in una coppa di ferro, o di creta, ec.; che sia presa in un fiume, o in un pozzo, o in una fontana, o in un lago; ma ci obbliga a riguardare come essenziale che l' acqua sia scevra de' principii salini, e di altri che le tolgono la qualità di cui parliamo.

§. 64. Gli uomini cadono dunque in errore riguardando come essenziali alcune associazioni accidentali. Queste specie di false deduzioni chiamansi dai logici il sofisma *cum hoc, ergo propter hoc*: *con questo, dunque da questo, o per questo.* È accaduto il tremuoto quando il sole era ecclissato; l'ecclissi del sole è stata dunque la causa del tremuoto. Non vogliate credere esser pochi questi falsi raziocinii, e farsi di rado. Essi hanno innondato di errori ridicoli e nocevoli tutti i popoli, e non cessano tuttavia di essere l'infausta sorgente di

errori funesti. Stimo assai utile il trattenervi un poco su questo importante soggetto.

Due, tre, quattro uomini sono stati viziosi, o infelici: egiino si chiamavano tutti collo stesso nome, da ciò si conclude che la circostanza dei nome influisce ne'vizii e nelle virtù degli uomini, non meno che su la loro felicità, o infelicità. Questa influenza de' nomi su la vita viziosa o virtuosa, infelice o felice degli uomini era creduta quasi universalmente fra i pagani, e si crede ancor tuttavia fra di noi. In Roma, quando si allestivano i soldati, si aveva la cura che il primo avesse un nome di buon augurio, come quello di Valerio, di Salvio ec. Fra di noi quanti non dicono: il tal nome è fatale alla mia famiglia. Così si dice che il nome di *Enrico* è fatale ai Re di Francia, e che bisogna guardarsi di darlo loro per non esporli al destino de' tre ultimi Enrici che son morti di una morte tragica. Intanto qual pensiere più ridicolo ed assurdo di questo con cui si giudica che per la ragione, che colui il quale battezza un bambino muove la lingua in un certo modo da fare udire un certo suono piuttosto che un altro, questo bambino all'età di quindici o sedici anni debba fare le tali azioni viziose, o debba esser colpito dalle tali sventure? Un naufragio che ruina un mercante, una infame cospirazione che toglie la vita ad un saggio monarca, derivano forse dall'avere un prete molto tempo innanzi pronunciato un tal nome piuttosto che un altro? Secondo la testimonianza della coscienza le azioni virtuose o viziose dipendono dalla libera volontà degli uomini; e secondo la testimonianza de' sensi i mali fisici dipendono da cagioni meccaniche, fra le quali non può annoverarsi il piccolo moto che produce la pronuncia di un vocabolo.

L'esperienza meditata della natura smentisce siffatte superstizioni. Chi mai naturalmente può guarire de' mali colla forza materiale delle parole; e chi può mai collo stesso mezzo far del male a' suoi nemici? I vizii ed i mali non sono particolari agli individui che portano un tal nome; essi si trovano in altri individui. La virtù ed i beni si trovano ancora in molti individui, i cui nomi si riguardano come segni funesti di vizii e di disgrazia.

Io approvo nulladimeno che possono esservi de' nomi, i

quali in certe circostanze contribuiscano a' più grandi avvenimenti, sia perchè essi eccitano nell'anima di coloro che li portano certe grandi passioni; sia perchè la superstizione li fa prendere per degli augurii; e che il timore, o la speranza, che si sparge in un'armata alla veduta di questi pretesi presàgi, è ben sovente la ragione della vittoria. È utile di scegliere dei nomi illustri per eccitare coloro che li portano ad imitare la virtù di que' personaggi, de' quali risvegliano l'idea. Ma i nomi in questo caso non operano colla forza materiale, sono segni arbitrarii delle idee che eccitano. I grandi uomini di cui risvegliano la memoria, potevano avere un altro nome, e la loro grandezza fu interamente indipendente dal loro nome. Fu la loro grandezza, che rese per la prima volta illustre un tal nome, non fu mica il nome, che comunicò loro la grandezza.

Alla stessa sorgente di errori dee ridursi l'opinione su i giorni felici ed infelici. Un generale, per esempio, ha in un certo giorno guadagnato una battaglia, un tal giorno diviene per lui e per la sua nazione un giorno felice. Un altro generale ha perduto in un altro giorno una battaglia, questo giorno diverrà per lui e per la sua nazione un giorno infelice. Tutti questi raziocinii son poggiati sul falsò principio: *con questo, dunque per questo, o da questo.* Ma malgrado la loro assurdità essi non lasciano di essere ordinarii fra gli uomini. I pagani credevano che vi erano de' mesi e de' giorni, i quali avevano qualche cosa di fatale: il 24 di Febraro negli anni bisestili era reputato sì infelice, che Valentiniano essendo stato eletto imperatore, non osò di mostrarsi in publico per paura d'incorrere la fatalità di questa giornata, sia che egli riguardo a questo punto fosse ancora nella superstizione pagana, sia che per politica non volesse esporsi ad essere creduto sfortunato. *Bodino* autore del sedicesimo secolo dotato di molta letteratura fu anche inbevuto di questo ridicolo errore. Ma non si trova forse che uno stesso giorno sia stato felice ed infelice ad uno stesso popolo? Ventidio alla testa di un'armata romana sconfisse quella de' Parti lo stesso giorno, in cui Crasso generale dei Romani era stato ucciso, e la sua armata tagliata a pezzi da' Parti.

Si potrebbe scrivere un grosso volume su gli errori che

derivano dal falso principio: *con questo, dunque per questo, o da questo*. Fra questi errori ve ne sono de' molti nocevoli. Molti uomini associano alla credenza de' dommi della religione una vita scandalosa, ed un cuore crudele: gl' increduli da ciò deducono che la religione è contraria alla virtù: eglino si occupano molto a descriverci i viziosi costumi degli ecclesiastici per indi inferire che la religione è contraria alla felicità degli stati (1). Ciò è appunto il sofisma: *con questo, dunque per questo, o da questo*. La mala vita può associarsi ad una vera credenza religiosa, sterile in buone opere; ma non deriva mica da questa credenza. Un ateo, un materialista potrà fare delle azioni virtuose, in se stesse considerate, e serbare una condotta regolare; gl' increduli da ciò deducono che l' ateismo ed il materialismo menano alla virtù. È questo un sofisma. La vita regolare, che per avventura può trovarsi in un ateo, non deriva dall' ateismo, ma da altra causa; come per esempio da un certo fondo di umanità favorito da una buona educazione, dall' amore della gloria, e da altri motivi.

I logici riducono i due sofismi, di cui ho nel momento parlato, alla *fallacia di accidente*. Ma eglino non han posto una sufficiente diligenza nel classificare i nostri errori, risalendo alle sorgenti di questi. La fallacia di accidente consiste nel riguardare come essenziale, ed influente una modificazione, una circostanza, che di sua natura è accidentale, e non influente nell' esistenza della qualità di cui si tratta. Così la credenza nella vera religione è accidentale, e non influente nella mala vita degli uomini; come è ancora accidentale e non influente nella vita regolare di alcuni atei l'errore dell'ateismo. Tanto la fallacia di accidente, che quella, *con questo, dunque per questo, o da questo* si riducono alla viziosa associazione, di cui ho nel momento parlato, e di cui ho mostrato l' origine nel §. antecedente.

Nel §. citato ho eziandio fatto vedere che si può cadere in

(1) *Pur troppo a scorno del buon senso suona anche troppo spesso sul labbro di molti l' empia sentenza di Lucrezio:* **Tantum religio potuit suadere malorum.** *E non si vede, o non si vuol vedere che l' abuso e il disprezzo di questa figlia augusta del cielo è ciò che reca incalcolabili mali.*

errore, riguardando come accidentale, e non influente nella esistenza di una data qualità, una cosa che realmente influisce, e da cui la qualità dipende. Quando nell'affermare una qualità di un soggetto, si prescinde dalla condizione da cui la qualità dipende, e si attribuisce questa assolutamente al soggetto, un tale errore si chiama da' logici *passare a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*: *passare da ciò che è vero condizionatamente a ciò che lo è assolutamente.*

Un uomo religioso, il quale opera in forza della sua credenza, può avere alcune opinioni religiose false, associarle a' dommi veri della religione, e fare in forza delle stesse alcune azioni viziose. Se un nemico della vera religione volesse da siffatti esempii dedurre, che l'influenza della vera religione è perniciosa alla società, commetterebbe l'errore di cui abbiamo nel momento parlato.

L'influenza perniciosa alla società si può attribuire a colui che, credendo la vera religione, opera per essa accidentalmente o condizionatamente, non già assolutamente. Un tale uomo opera male, non perchè opera in forza de' veri dommi della religione, ma in forza de' falsi (1). Alcuni uomini associano alla vera filosofia alcuni errori perniciosi, ed agiscono in forza di questi; si può egli forse da ciò concludere che bisogna proscrivere lo studio della filosofia e delle scienze come pernicioso alla società? Gran Dio! preservate i governi da questi sofismi (2).

(1) *Anzi se operasse in forza dei veri dogmi e precetti della vera religione opererebbe bene.*

(2) *Concedo che non bisogna mai attribuire ad una cosa che è buona i mali cagionati dall'abuso di essa, e giudicarla cattiva. Ma per la sciagura dei tempi, per la prava inclinazione della razza umana ad ogni sorta di abuso, talora sarebbe prudente consiglio se non proscrivere, almeno limitare, o meglio, diriggere con gran cautela certe occupazioni, certe invenzioni ec. che senza le debite avvertenze potrebbero divenire armi in mano di un pazzo. Non amo esemplificare la proposizione, e solo aggiungerò che quando il bene che si può ricavare dall'uso di qualche cosa è dubbio remoto, di non grande entità, e l'abuso è frequente,*

§. 65. L'altro modo di dedurre le cose esistenti, cioè di conoscere per mezzo del raziocinio l'esistenza di alcune cose, consiste nel dedurre da un effetto che si sperimenta una causa che non si sperimenta, o da una causa che si sperimenta un effetto che non si sperimenta. L'esistenze dedotte son poi di due specie; alcune possono divenire oggetto di esperienza; altre non possono divenirlo. Abbiamo nel capitolo secondo e nel capitolo terzo spiegato abbastanza queste dottrine. Ora dobbiamo esaminare come per queste varie maniere di dedurre si generano gli errori.

La congiunzione fra la causa e l'effetto, qualunque dottrina si voglia adottare su le cause efficienti, dee esser costante: or avviene per un' esperienza limitata ed insufficiente che da una congiunzione incostante si deduca che una sia causa di un'altra. A ciò appartiene il sofisma detto da' logici: *post hoc, ergo propter hoc: dopo di questo, dunque per questo o da questo.* Alcune volte dopo l'apparizione di una cometa, sono avvenuti alcuni avvenimenti funesti, come la peste, la fame, e la guerra, o la morte di un principe; da ciò si è concluso che le comete sieno le cause di queste grandi calamità. Si sono vedute molte comete senza queste calamità: che se talvolta accadono guerre, carestie, pesti, e morti di principi dopo qualche cometa, tali cose non accadono in tutti i luoghi, ed inoltre accadono eziandio senza cometa veruna. E dall'altro canto questi effetti sono sì generali e comuni che è difficile che non succedano in ogni anno in qualche parte del mondo; di modo che coloro che vanno predicendo che la tal cometa minacci a qualche grande la morte non arrischian troppo.

Gli antichi Romani non cominciavano alcun affare senza consultare gli dei per mezzo degli auspizii per sapere se l'intrapresa fosse felice, o infelice: eccone un esempio: quando i polli sacri mangiavano ingordi, buono era il presagio;

prossimo, palese e tale che porta a gravissimo danno, allora o si deve inibire la cosa o modificare almeno, come il medico inibisce o dà con moderazione all'infermo un cibo che è buono per tutti, ma che è dannoso per chi si trova in istato di malattia.

se ricusavano il mangiare, il segno era sinistro. Per lo che quando gli auguri volevano che l'auspizio fosse favorevole, facevan prima i polli digiunare, i quali non mancavano dopo di gittarsi con avidità sopra il grano che loro mettevasi innanzi: se poi volevano l'augurio funesto, usavano prima l'attenzione di fare che i polli fossero ben pasciuti, e così era naturale che ricusassero il cibo che loro poi si presentava. A' tempi della prima guerra punica il console Claudio prima di dare una battaglia navale, avendo fatto prendere gli auspizii, vennegli raccontato che i polli non volevano mangiare: il console ordinò che poichè non volevano mangiare, fossero gittati nel mare per farli bevere: avvenne che i romani perderono la battaglia, e si concluse che ciò avvenne perchè i polli non mangiarono. Gli storici osservano che i Cartaginesi avevano migliori vascelli, e rematori più abili di quelli de' romani; eglino aggiungono che i cartaginesi avevano scelto un luogo più vantaggioso. Da un'altra parte il rimorso che il disprezzo della religione ispirava a' soldati abbattè il loro coraggio, credendo eglino di combattere contro gli dei irritati. Ecco le vere cause della perdita della battaglia di Claudio contro i cartaginesi.

Ma se due fatti sono certamente l'uno al seguito dell'altro; si può egli legittimamente concludere che il fatto antecedente sia la causa, ed il fatto seguente l'effetto?

Un tal segno, che i seguaci della dottrina di *Hume* su la causalità pongono solamente per la conoscenza delle cause e degli effetti, è fallace. Se osserviamo due stelle contigue, la nascita dell'una su l'orizzonte è costantemente seguita dalla nascita dell'altra; intanto niuno inferisce che il moto della prima sia la causa del moto della seconda, o che il moto della seconda sia l'effetto del moto della prima: se in un vase di acqua io rimuovo un turacciolo posto in uno de' lati, l'acqua scorre pel foro del vase. Questi fatti esistono costantemente l'uno al seguito dell'altro, intanto niuno pensa che il rimuovere il turacciolo sia la causa dello sgorgo dell'acqua: se recido il cordone che tiene sospesa una lumiera alla soffitta di una galleria, la lumiera cade; qual filosofo ha detto, o potrà dire giammai che la recisione del cordone sia la causa di questa caduta? La luce e le tenebre sono due fatti

costantemente l'uno al seguito dell'altro; ma niun uomo di buon senso giammai ha chiamato uno di essi causa dell'altro. Dite lo stesso del caldo e del freddo che si succedono nella natura, dell'innalzamento e dell'abbassamento del mercurio nel barometro, e di una moltitudine di altri fatti della natura che sono costantemente l'uno al seguito dell'altro.

Qual mezzo abbiamo noi dunque per non ingannarci nell'investigazione delle cause e degli effetti? Ecco un importante problema da risolvere. La costante unione di due fatti è necessaria, acciò potessimo giudicare che l'uno sia causa e l'altro effetto; ma la cognizione filosofica delle cause richiede dippiù: ella esige di vedersi una relazione fra la causa e l'effetto in modo da potersi splegare l'effetto per la causa; senza di ciò la filosofia naturale sarebbe impossibile, e non differirebbe da una storia in cui i fatti si narrano senza alcuna connessione. Egli è vero che noi non possiamo risalire sino ai primi principii delle cose; ma partendo da alcuni fatti primitivi, possiamo con questi legare una gran moltitudine di altri fatti, e così acquistare una certa conoscenza filosofica della natura. La comunicazione del moto, a cagione di esempio, per mezzo dell'impulso è un fatto primitivo e costante nella natura materiale; per la legittimità de' nostri giudizii dunque su le cause naturali può stabilirsi il seguente principio: *quando colla presenza di un corpo si vede costantemente unito un cambiamento in un altro corpo, ed un tal cambiamento è spiegabile per mezzo dell'impulso del primo sul secondo, si dee riguardar quel corpo agente come causa del cambiamento che si osserva nell'altro corpo, e questo cambiamento come effetto.*

Con un tal principio la fisica diviene una scienza, e si allontanano dalla natura quelle cause chimeriche che la superstizione e l'ignoranza de' popoli hanno immaginato. Eccone un esempio: il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà: questi due fatti, cioè quello della vicinanza del fuoco alla neve, e la liquefazione di questa, si osservano costantemente insieme. Inoltre la liquefazione può spiegarsi per mezzo dell'impulso del *calorico* su i corpi che si liquefanno: questo agente poderoso della natura internandosi negl'interstizii delle particelle della neve, diminuisce la loro coerenza, e costitui-

sce perciò la neve in uno stato di liquido. Se in tale stato viene maggiormente incalzata dal *calorico*, questo volatizza le particelle della neve divenuta acqua, e le innalza nel seno dell' atmosfera in istato di vapore. Ecco il mezzo di acquistare la conoscenza delle vere cause.

L' errore popolare dell' influenza delle comete su i mali del genere umano si conosce, non solamente per la incostante unione di questi mali coll' apparizione delle comete, ma eziandio dal non potersi rendere ragione di essi per l' impulso delle comete su la terra. La guerra non dipende dall' impulso meccanico de' corpi, ma dalla libera volontà degli uomini; l' attribuir dunque le guerre alle comete è un errore. Inoltre lo spazio per cui s' innalzano i vapori, e l' esalazioni della terra non è più di circa a tre o quattro leghe; come dunque può credersi che l' atmosfera delle comete si estenda a mille milioni di leghe? Le comete inviano solamente su la terra per riflessione i raggi della luce che ricevono dal sole; e l' azione della luce è sì debole relativamente a noi, che una lampada accesa in mezzo di una campagna, rischiara e riscalda l' aria d' intorno più di quello che può farlo la luce della cometa. Le comete non possono dunque produrre per mezzo dell' impulso gli avvenimenti che l' opinione popolare loro attribuisce. Ma per alcuni effetti fisici mi sembra non potersi escludere l' attrazione delle comete.

§. 66. Ma che cosa dobbiamo pensare, dirà taluno, dell' attrazione? In questa i corpi non operano gli uni su gli altri per impulso. Intendendo per *attrazione* il moto naturale di un corpo verso di un' altro, l' attrazione è un fatto primitivo di cui ignoriamo la causa. Prendete in mano una pietra, o un pezzo di metallo, e sforzatevi di romperlo, cioè di separare le sue parti l' una dall' altra, il vostro sforzo riuscirà vano; o se pure avrà il suo effetto, vi costerà grandissima fatica. Ciò fa vedere che le particelle, ond' è composta la pietra, il metallo, tengonsi unite l' una all' altra: ad un tal fenomeno si dà il nome di attrazione. Ma qual' è la causa di quest' attrazione? io l' ignoro. Osservate che qui l' attrazione si manifesta nel contatto. Prendete un pane di zucchero, una spugna, un pezzo di midollo di pane, o altra cosa somigliante; e fate che una delle loro estremità venga tuffata nell' ac-

qua, vedrete che l'acqua innalzandosi sensibilmente, andrà ad umettare le parti che sono molto al di sopra del suo naturale livello. I fatti dimostrano dunque che vi ha un'attrazione anche al di là del contatto, ed in una certa distanza vicina al contatto.

Siccome le piccole particelle della materia si attraggono nel contatto; così osservasi coll'esperienza che i gran massi di materia, di cui si compone l'universo, si attraggono scambievolmente a distanze assai considerabili. Questa è quella, che dicesi *attrazione di gravità, o gravitazione*, la quale si osserva in tutti i pianeti primarii verso il sole, e ne' pianeti secondarii verso i primarii. Parlando della nostra terra vediamo che i corpi non sostenuti cadono, e si muovono verso il centro della terra; e che i varii popoli ugualmente che le loro abitazioni, e tutti quelli altri corpi che hanno per appoggio la sua superficie, mantengonsi fermi ne' loro siti, sì al di sotto, che al di sopra, ed all'intorno della medesima, senza esserne violentemente sbalzati via in forza del suo moto di rotazione. Ora qual'è mai la causa di un tal moto naturale de' corpi terrestri? cioè qual'è la causa della gravità? Noi la ignoriamo.

Se la caduta de' corpi pesanti, dice *d'Alembert*, non è un effetto dell'impulso, essa non può essere se non che la seguela di una volontà immediata, e particolare del Creatore, e senza questa volontà espressa, un corpo collocato nell'aria vi resterebbe in riposo. La moltitudine degli uomini, continua *d'Alembert*, assuefatta a veder cadere un corpo, tosto che non è sostenuto, crede che questa sola ragione basti per obbligare un corpo a discendere. Ma egli è facile di distruggere questo pregiudizio per mezzo di una ragione molto semplice. Supponghiamo un corpo collocato su di una tavola orizzontale; perchè non si muove esso orizzontalmente lungo la tavola, nulla essendovi che l'impedisca? Perchè non si muove di basso in alto, nulla impendendolo a muoversi in questa direzione? Perchè finalmente si muove esso dall'alto in basso in preferenza di qualunque altra direzione? Non è dunque senza ragione la sorpresa de' filosofi nel veder cadere una pietra, e questo fenomeno sì comune è in effetto uno de' più sorprendenti che la natura ci presenta.

L'immortale *Newton* non si è mai spiegato chiaramente su la natura dell'attrazione. Egli non nega che essa possa essere l'effetto della impulsione. Ma, dice *d'Alembert*, ciò che sembra svelare pienamente il modo di pensare di *Newton* si è, che egli ha consentito d'imprimersi, alla fine della seconda edizione de' suoi principii, la famosa prefazione in cui *Cotes* suo discepolo dice espressamente che l'attrazione è una proprietà così essenziale alla materia, come l'impenetrabilità e l'estensione; asserzione che ci sembra troppo precipitata. Perchè l'attrazione potrebbe essere una proprietà *primordiale*, un principio generale di moto nella natura, senza essere perciò una proprietà *essenziale* della materia. Tosto che concepiamo un corpo, lo concepiamo esteso, impenetrabile, divisibile e mobile; ma non concepiamo necessariamente che esso agisca su di un altro corpo. L'attrazione se è tale, quale la concepiscono gli attrazionarii decisi, non può aver per causa se non che la volontà dell'essere supremo, il quale ha voluto che i corpi agissero gli uni su gli altri tanto nella distanza, che nel contatto.

Queste riflessioni di *d'Alembert* mi sembrano giuste. Checchè ne sia di ciò, l'attrazione come un fatto primitivo della natura, di cui ignoriamo la causa, è incontrastabile; ed in questo senso può entrare come un principio fisico nella spiegazione de' fenomeni.

Ecco dunque le diverse opinioni de' filosofi su l'attrazione: I. l'attrazione è una proprietà essenziale della materia; II. l'attrazione non può essere una proprietà essenziale della materia, poichè l'azione in distanza è impossibile; come agirebbe un corpo in distanza su di un altro, in cui non manderebbe alcun corpuscolo, nè lo toccherebbe? III. l'attrazione non può essere nè una proprietà essenziale della materia, nè un effetto dell'impulso; essa è una legge della natura, la quale ha immediatamente per causa la volontà di Dio; IV. l'attrazione è un fatto primitivo di cui ignoriamo la causa; è questa l'opinione che adotto.

E notate che non solamente ignoriamo la causa dell'attrazione; ma eziandio ignoriamo la causa di altri moti naturali, che osserviamo costantemente nella natura. Chi mai, per esempio, conosce la causa del moto dell'elasticità? Vi sono de' cor-

pi i quali cambiando di figura nell'atto dell' urto, la ripigliano tosto; poichè le loro parti ritornano nel luogo primiero. Facciasi cadere dall' alto una palla d'avorio, oppur di acciajo temperato su di un piano di marmo od anche di acciajo ben levigato e fermo, unto leggermente di olio. Tosto che la palla ne sarà stata ribalzata troverassi sul piano una impressione di alcune linee in diametro, che darà chiaro argomento di essersi la palla schiacciata nell' atto della percossa, non potendo altrimenti la sfera toccare il piano, che in un punto solo. Or qual' è mai la causa che produce il moto, col quale la palla schiacciata, rimettendo le sue parti nel suo primiero sito, riprende tosto la sua primiera figura? Se vogliamo essere di buona fede dobbiamo confessare d' ignorarla.

§. 67. Non solamente c' inganniamo, adducendo per causa di un effetto ciò che alcune volte ha preceduto; ma l' ignoranza delle vere cagioni delle cose fa sì, che gli uomini volendo addurre la causa che ignorano, ne adducono una chimerica. Alcuni filosofi, per esempio, credevano che i vasi scoppiano nel congelarsi dell' acqua di cui son ripieni, perchè l' acqua allora si restringe, e lascia del voto che la natura abborre. Un' esperienza più estesa ha fatto conoscere che l' effetto si dee ad una causa contraria; si sa, che l' acqua agghiacciando occupa uno spazio maggiore di quello, che occupava prima della congelazione; i vasi dunque scoppiano per l' espansione dell' acqua nell' atto della congelazione. Ed osservate che qui non solamente il fatto dell' espansione dell' acqua nella congelazione è attestato dall' esperienza, ma eziandio lo scoppia mento de' vasi è spiegabile per mezzo dell' espansione enunciata; laddove non solamente il restringimento dell' acqua nella congelazione non è attestato dall' esperienza, ed è affatto immaginario, ma non si vede alcuna relazione fra lo stringimento enunciato, e lo scoppiamento de' vasi.

Molte volte quando vediamo un effetto la cui ragione ci è ignota, c' inganniamo pensando di averla scoverta, quando uniamo al vocabolo denotante questo effetto il vocabolo generale di *forza*, il qual vocabolo non imprime nel nostro spirito altra conoscenza se non che questo effetto ha qualche cagione, la quale ora sappiamo tanto, quanto prima di avere ritrovato questo stesso vocabolo. Così, per cagion d' esempio,

noi non sappiamo la vera causa dell'attrazione; intanto se taluno, sdegnando di confessare la propria ignoranza, dicesse che la causa dell'attrazione è la forza attrattrice della materia, che cosa egli fa, se non che pronunciare de' vocaboli, restando tuttavia nella ignoranza della vera causa dell'attrazione? Il vocabolo di *forza* indica la causa di un effetto; dire dunque che la forza attrattrice è la causa dell'attrazione, è lo stesso che dire, la causa dell'attrazione è la causa attrattrice; è lo stesso che dire, la causa dell'attrazione è la causa dell'attrazione. Quando dunque crediamo di avere l'idea della causa di un dato effetto, associando all'idea generale di causa la stessa idea dell'effetto, siamo nell'illusione. Perchè, si domanda da' curiosi, l'oppio produce il sonno e calma i dolori? Perchè, si risponde da' pretesi dotti, ha esso una *virtù soporifera:* con questa risposta si dice: l'oppio ha la qualità di produrre il sonno e di calmare i dolori, perchè ha la qualità di produrre il sonno e di calmare i dolori: oh! quante volte i filosofi pronunciando un vocabolo, invece di confessare la propria ignoranza, danno ad intendere di penetrare i misteri della natura!

Quando due fatti sono costantemente uniti nella natura, e non si può spiegare l'uno per mezzo dell'altro in un modo chiaro ed intelligibile, bisogna riguardare questa unione come un fatto primitivo di cui s'ignora la causa, piuttosto che addurre delle cagioni immaginarie, che l'esperienza non somministra, o di pronunciare de' vocaboli, che ci presentino un'idea illusoria della cagione che si cerca.

Spesso cercando la causa di un effetto chimerico, si dee addurre per causa o ciò che non esiste, o ciò che non può essere causa dell'effetto chimerico che si suppone. Così se taluno volesse cercare la causa del ristringimento dell'acqua nell'atto della congelazione, dovrebbe ottenere un risultamento erroneo dalla sua investigazione.

§. 68. Quando da un effetto sperimentale si deduce l'esistenza di una causa, che non può giammai divenire un oggetto di esperienza, le dispute de' filosofi divengono interminabili; poichè manca il mezzo perentorio del fatto per deciderle; e ciascuno rimane fermo nella propria opinione.

Vi ho detto che lo spirito degli altri uomini, ed i loro in-

terni pensieri non sono oggetti di esperienza, nè possono giammai divenirlo: intanto dall'esperienza di corpi simili al nostro, i quali hanno de' moti simili a' nostri, deduciamo esser tali corpi animati da spiriti simili al nostro. Fin qui non si trovano dispute fra i filosofi. Ma questo argomento di analogia è fondato sul rapporto d'identità, e l'identità può essere fra due cose maggiore o minore; l'identità fra due individui della stessa spezie è maggiore di quella, che si ritrova fra due individui di diversa spezie, ma dello stesso genere. Così l'identità fra me ed un altro uomo è maggiore di quella che passa fra me ed un cane. Ora si domanda: *sino a qual grado d'identità l'analogia è un argomento certo?* Qui cominciano le dispute de' filosofi, ed ha luogo l'errore. Si cade in errore o restringendo troppo l'argomento di analogia, riguardando alcune circostanze e determinazioni accidentali dell'effetto di cui si cerca la causa, come essenziali per l'esistenza della causa; o pure si cade in errore dando troppo estensione all'analogia. Rendiamo chiare con esempii queste due sorgenti di errori.

Io vedo il corpo di un uomo, questo corpo è simile al mio: vedo il corpo di un cane, esso è simile al mio; ma la similitudine del primo è maggiore di quella del secondo. Gli anatomici dividono il corpo umano in capo, tronco, e articoli. Il tronco è situato in posizione verticale. Il capo è nella stessa direzione del tronco. Gli articoli, cioè le gambe, e le braccia hanno diverso uso; le gambe servono a trasportare il corpo da un luogo in un altro: le braccia fornite delle mani servono a tutte le arti meccaniche: esse son poste da' lati del tronco. Questa figura del corpo umano è in tutti gli uomini la stessa. Paragonando ora il corpo umano a quello del cane, trovo in queste tre parti una differenza notabile. Il tronco del cane ha una posizione orizzontale, quello dell'uomo ha, come abbiamo detto, una posizione verticale. Il capo del cane è situato in una direzione che forma angolo col tronco, e che va da su in giù, laddove quello dell'uomo è situato nella stessa direzione del tronco, e va da giù in su. Gli articoli del cane sono di un sol modo, cioè son gambe solamente, le quali servono a trasportare il corpo da un luogo in un altro; e l'uomo ha oltre delle gambe anche le mani. La simi-

litudine che passa fra il mio corpo, e quello di un altro individuo a cui do il nome di *uomo* è dunque maggiore di quella che passa fra il mio corpo ed il corpo di un cane. Vedendo un uomo che alla presenza di una fonte di limpida acqua corre a bere, giudico legittimamente che questo moto ha per causa uno spirito simile al mio, il quale prova la sensazione della sete; vedendo un cane che alla presenza della stessa fonte corre a bere, ho io un motivo legittimo di giudicare che esso è animato da un'anima, che prova la sensazione della sete, e che bevendo si disseta, e cessa in esso la sensazione molesta? I filosofi generalmente credono che qui l'analogia ci autorizza ad attribuire un'anima sensitiva al cane; i cartesiani nondimeno pensano altrimenti: eglino credono che le bestie sieno semplici macchine incapaci di sensazioni; e che per solo meccanismo eseguono i moti che noi vediamo in esse. Questo sentimento mi sembra falso. In primo luogo esaminiamo i motivi, che m'inducono a credere che il mio simile sia animato da uno spirito simile al mio: I. io vedo un corpo simile al mio; II. vedo un moto simile a quello che io fo, quando son affetto dalla sensazione della sete; vale a dire un moto, che non mi sembra comunicato, ma spontaneo; III. vedo che dopo aver bevuto una certa quantità di acqua, egli cessa dal bere, come accade a me stesso; IV. vedo che egli beve in circostanze simili a quelle in cui io bevo, come per cagion di esempio dopo di aver mangiato cibi secchi, e salsi, in giorni caldi ec. Esaminiamo ora se ho gli stessi motivi per fare lo stesso giudizio sul cane: I. il corpo di questo animale è anche simile al mio, sebbene questa similitudine sia minore di quella che passa fra il mio corpo, e quello di un altro uomo: II. io vedo nel cane un moto simile a quello che io fo, vale a dire, che mi sembra non comunicato, ma spontaneo: III. vedo che esso, dopo d'aver bevuto una certa quantità di acqua, cessa di bere: IV. vedo che esso beve in circostanze simili a quelle in cui io bevo. Io ho dunque gli stessi motivi di giudicare che il cane ha la sensazione della sete, di quelli che ho di giudicare che un altro uomo sia affetto dalla stessa sensazione, all'infuori nondimeno di una similitudine, che scorgo fra il mio corpo ed il corpo di un altro uomo, maggiore di quella che scorgo fra il mio corpo

è quello del cane. Ma questa maggior similitudine sarebbe essa un motivo legittimo di farmi negare l'esistenza della sensazione nel cane? Se l'esistenza della sensazione del cane fosse una cosa sperimentale, l'esperienza deciderebbe tosto la quistione, e mi farebbe conoscere, come nell'esempio dell'acqua recato di sopra §. 63, se questa maggior similitudine si debbe riporre fra le circostanze essenziali all'esistenza della sensazione, o pure fra le circostanze accidentali. Ma in mancanza di questa esperienza io fo uso di altre esperienze. Queste mi mostrano I. che il cane viene a me pronunciando il vocabolo con cui ho destinato di nominarlo; II. che esso segue la belva e trova la sua tana facendo uso delle narici; III. che rivedendomi dopo qualche tempo fa de' moti di tripudio; IV. che se io alzo il bastone per bastonarlo, esso grida e fugge. Ora tutti questi fatti non sono spiegabili per mezzo del semplice meccanismo: essi lo sono solamente per mezzo della sensazione; essi provano dunque l'esistenza delle sensazioni nel cane: il cane viene, pronunciando io il suo nome, poichè alla sensazione di questo suono si associano alcuni fantasmi, che lo spingono a muoversi verso di me. L'esalazioni del corpo della belva colpendo le narici del cane, destano nell'anima di questo animale alcune sensazioni di odore, colle quali si associa il fantasma della belva esistente in un certo luogo. Il cane rivedendomi tripudia, perchè sperimenta il sentimento, che nella Psicologia abbiamo chiamato *riconoscimento*. Il cane vedendo che io alzo il bastone, grida e fugge, perchè coll'idea del bastone si associa il fantasma del colpo altre volte vibrato, e con questo quello del dolore altre volte sentito. Tutti questi fatti si spiegano dunque coll'esistenza di un'anima sensitiva nel cane; e non si possono spiegare senza questa anima. Le bestie son dunque dotate di un'anima sensitiva, e la dottrina cartesiana su di questo punto è falsa. Questi filosofi commettono qui il sofisma, di cui abbiamo parlato di sopra: *con questo, dunque per questo:* eglino riguardano come essenziale all'esistenza dell'anima sensitiva la forma umana nel corpo; laddove il raziocinio fondato su l'analogia de' fatti della natura ci obbliga a riguardar questa forma umana, come accidentale all'esistenza della sensazione. Le scimie rassomigliano all'uomo nella forma del corpo; da

questo fatto segue, che giudicandosi dalla forma del corpo, i cartesiani han torto di rifiutare alle scimie un'anima sensitiva. Qui l'analogia non soffre eccezione. I cartesiani si appiglierebbero forse al partito di concedere un'anima sensitiva alle scimie, e di negarla alle altre bestie? ma su di qual altro fondamento potrebbero ciò fare, fuori di un dommatismo che la sana filosofia rigetta?

I filosofi che qui combattiamo per ispiegare per mezzo del solo meccanismo le azioni de' bruti ricorrono all'Onnipotenza Divina. Iddio, eglino dicono, può certamente muovere i corpi degli animali nel modo in cui li vediamo muoversi senza prendere occasione da alcune modificazioni che si suppongono nell'anima, di cui si asserisce comunemente che son dotati. Gli animali son dunque semplici automi. Ma quando per ispiegare i fatti della natura si entra temerario nel gabinetto della Divinità, si dà sospetto d'ignoranza e di orgoglio. Iddio, io replico a costoro, può certamente muovere nel modo in cui li vediamo muoversi i corpi umani senza prendere occasione da alcune modificazioni che si suppongono nell'anima, di cui si asserisce comunemente che son dotati. Gli altri uomini che vediamo son dunque semplici automi. Se questa illazione dispiace a' cartesiani, io non so certamente come possono evitarla, se non che con alcune vane cavillazioni, che il dommatismo facilmente suggerisce loro. I filosofi, de' quali parliamo, tornano ad insistere, e ragionano così: se ne' bruti vi fosse un principio sensitivo, seguirebbe che gli stessi, senza essere rei di alcuna colpa, sarebbero soggetti ad innumerabili dolori, e sarebbero vessati dalla sete, dalla fame, da' morbi, dalle ferite; e ciò senza la speranza di una vita migliore; poichè si ammette da' filosofi, che sostengono l'anima sensitiva de' bruti, che questa perisce colla morte del corpo. Ora una tale supposizione ripugna alla bontà e giustizia di Dio: i bruti son dunque semplici automi.

L'officina, in cui i cartesiani fabbricano tutti i loro argomenti, è sempre la stessa, cioè la profondità de' consigli di Dio. Siccome questa è coperta di una densa caligine, così è facile di prevalersene per sostenere qualunque chimera: ma è ella mai una buona logica, per rischiarare e risolvere una quistione che ha qualche oscurità, ricorrere ad una quistione

molto più oscura; e che si dee riguardare insolubile? Iddío, dico a' Cartesiani, poteva impedire il male? lo poteva, eglino rispondono; intanto l' ha permesso; ditemi dunque, perchè Dio ha permesso il male, ed io vi dirò, perchè i bruti son soggetti al dolore. Inoltre i bruti non sono miserabili, come pretendono gli avversarii. I patimenti delle bestie non rassomigliano a' nostri. Le bestie ignorano un gran numero de' nostri mali; non godendo mica de' piaceri che la ragione ci procura, esse non ne soffrono le pene. Inoltre le percezioni delle bestie essendo racchiuse nel punto indivisibile del presente, le bestie soffrono perciò molto meno di noi per le percezioni dello stesso genere; perchè l' impazienza ed il timore dell' avvenire non inaspriscono i loro mali. Finalmente la loro anima essendo semplice, poichè la materia è incapace di sentire, è ancora indestruttibile; il piccol numero de' mali, che le bestie soffrono, è dunque un nulla in paragone de' beni che la Provvidenza benefica loro comparte (1). Quando l' autore degli elementi filosofici ad uso del seminario di Lione, scriveva che gli avversarii del domma cartesiano ammettono

(1) *Dall' essere semplice l' anima de' bruti, e quindi di natura sua indestruttibile, non ne viene di legittima conseguenza che Dio non possa annientarla, tostochè ha servito al fine per cui la creava. Alcuni filosofi vorrebbero per l' anima de' bruti una* metempsicosi, *cioè passaggio da un corpo ad un altro. Meglio è, secondo me, il dire che niente ne sappiamo, qualora non piaccia attenersi a quello che ho accennato, cioè che Dio le annienti appena non possono più animare il corpo a cui furono unite. Non essendo meritevoli nè di premio nè di pena dopo la morte, e non avendo una tendenza da soddisfare, quale è quella di una felicità indefinita, come è nell' uomo, sembra che altro per loro non resti. Credo opportuno qui riferire un argomento contro i Cartesiani, che vorrebbero i moti del bruto corrispondenti a quei d' un automa, e prodotti immediatamente da Dio. Se ciò fosse, quando io minaccio col bastone un cane o un gatto ec. senza intenzione di scaricare il colpo, perchè Dio li fa fuggire, come quando vuol preservarli dalla distruzione che porterebbero i colpi dati realmente?*

la distruzione dell'anima de' bruti, aveva egli presente la palingenesia filosofica di *Bonnet*? Le sostanze di questo mondo tutte sono incorporee. Se dunque i primi elementi metafisici del lume e del fuoco sono da aversi per semplici, perchè non non sarebbero semplici le anime delle bestie? ma se son semplici sono inannichilabili, come sono inannichilabili i componenti primitivi de' corpi. La natura come non crea niente dal niente, così non torna niente nel niente. Il *P. Calmet* nel dizionario biblico, articolo *anima*, ha sostenuto apertamente questa dottrina, e *Calmet* era un gran teologo; credeva dunque che il domma della semplicità e dell'indestruttibilità dell'anima de' bruti, non offende in menoma parte la vera religione.

Concludiamo. L'analogia ci obbliga ad ammettere l'esistenza di un principio semplice sensitivo ne'bruti. I Cartesiani negando questa verità, ristringono arbitrariamente l'argomento di analogia: eglino cadono qui nel sofisma *con questo, dunque per questo*; poichè riguardano come essenziale alla esistenza della sensazione la forma umana nel corpo, laddove l'analogia ci obbliga a riguardarla come accidentale.

§. 69. Ma si può eziandio cadere in errore, estendendo al di là de' giusti limiti l'analogia. Abbiamo veduto che questa ci mena ad attribuire un'anima sensitiva agli animali bruti; ma ci mena ella forse ad attribuire all'anima brutale le stesse facoltà di cui è adorna l'anima ragionevole? Elvezio avendo per un errore principale in filosofia ridotto tutte le facoltà dello spirito umano alla sola sensibilità, ha eziandio per un altro riguardo cercato di ribassare l'uomo alla condizione de'bruti. Secondo questo materialista la cagione dell' inferiorità di ciò che chiamasi anima degli animali, dipende solamente dal fisico, cioè dall' organizzazione del corpo (1). Un tal pensamento è falso. Facciamo il paragone delle facoltà dell'uomo con quelle che l'analogia ci autorizza a supporre negli animali bruti. Abbiamo veduto nel §. antecedente, che l'analogia ci obbliga ad ammettere ne' bruti la sensibilità, la coscienza, l'im-

(1) *Egli fa dipendere particolarmente la superiorità dell'anima nostra dalle mani che così bene si piegano. Se ciò fosse, un monco* a nativitate *dovrebbe esser limitato nelle facoltà intellettuali, come un cavallo o un asino!!*

maginazione. Abbiamo detto nella Psicologia, che l'immaginazione richiede un principio di analisi, o di attenzione, e che questo principio ha la sua origine nell' azione degli oggetti esterni. Fra tanti oggetti che colpiscono l'anima dell'animale bruto, alcuni son piacevoli: questi traggono a se necessariamente e concentrano in essi l'attività sensibile dell'animale. Per dare un nome a questa attività io la chiamo *spontaneità*, per distinguerla dalla volontà dell'essere ragionevole la quale, come diremo, è di un ordine superiore. Ecco dunque nell'ordine del tempo la serie delle modificazioni che nascono dalle facoltà dell' anima brutale: I. sensazione e coscienza; II. piacere e desiderio; III. attenzione sensibile spontanea ma necessaria, e non elettiva; IV. immaginazione. I bruti son dunque dotati di sensibilità, di coscienza, di desiderio, di spontaneità, d'attenzione sensibile, e d' immaginazione.

Per mezzo della legge dell' immaginazione si spiega il riconoscimento, e perciò la memoria: e si spiegano eziandio tutti gli altri fatti alla memoria relativi, come abbiamo detto nella Psicologia. Noi abbiamo distinto la *generalizzazione meccanica* dalla generalizzazione volontaria e meditata; come abbiamo distinto il sentimento dell' *aspettazione del futuro simile al passato* dal raziocinio, con cui dal presente si deduce un futuro simile al passato. I primi due fatti gli abbiamo spiegati per mezzo della legge dell' associazione delle idee. Da ciò segue , che ne' bruti possono aver luogo la generalizzazione meccanica, ed il sentimento del futuro simile al passato. Se alzate un bastone in atto di battere il cane, questo animale manda fuori un grido e fugge. Il cane essendo provveduto di sensibilità vede il bastone; essendo provveduto d' immaginazione, la quale riproduce le idee secondo la nota legge di associazione, immagina tutti gli altri atti dell' alzamento di un bastone altre volte percepiti: la coscienza di questi fantasmi è la *generalizzazione meccanica*: con questi fantasmi si associano quelli de' colpi, e con questi quelli de' dolori sentiti. L'attenzione sensibile del cane essendo diretta al bastone presente, fa obbliare i primi fantasmi degli alzamenti di un bastone; i fantasmi in conseguenza de' colpi e de' dolori futuri si associano all' idea sensibile del bastone presente, e la coscienza di questa associazione costituisce nel cane il sen-

timento dell'aspettazione del futuro simile al passato: un tal sentimento essendo spiacevole, produce l'avversione o il desiderio di fuggire, e determina alla fuga la spontaneità del cane. Ecco come in questo fatto sono in gioco tutte le facoltà, di cui abbiamo parlato.

Ma l'attenzione sensibile, di cui crediamo fornita l'anima brutale, è necessaria, e dipendente dall'azione degli oggetti; laddove nell'uomo abbiamo riconosciuto una facoltà di deliberare e di scegliere, e due facoltà meditative, una di analisi ed un'altra di sintesi, dirette dalla volontà che delibera e sceglie. Ora il fatto rapportato del cane non ci autorizza a supporre esser esso dotato di tali facoltà. L'uomo dunque s'innalza su gli animali bruti per le seguenti facoltà: I. l'uomo è dotato di volontà, la quale delibera e sceglie, e la quale esercita ancora una certa influenza su i proprii pensieri; ed i bruti son dotati di una semplice spontaneità, la quale è determinata necessariamente dal piacere e dal dolore; II. l'uomo ha una facoltà volontaria di analisi, in forza della quale egli può col pensiere separare una parte da un tutto, a cui è naturalmente unita; una modificazione dal soggetto, ed un soggetto dalla modificazione: il bruto non può fare queste decomposizioni: esso è limitato all'attenzione necessaria; per esempio, molestato dalla fame il cane, vedendo un pezzo di pane, concentra in esso necessariamente la sua attività; ma egli non astrae; e non ha perciò idee generali; III. l'uomo è dotato della facoltà volontaria di sintesi: questa sintesi, come abbiamo spiegato nella psicologia, è o reale o ideale, o immaginativa civile, o immaginativa poetica. Per la sintesi l'uomo forma de' giudizii, de' raziocinii, e de' discorsi legati, delle scienze finalmente; nulla di ciò si trova nel bruto; esso non è capace di altra sintesi, se non che della sintesi necessaria dell'associazione delle idee, su la quale non esercita alcun impeto; laddove l'uomo può far deviare la serie naturale dei fantasmi.

Mi si dirà: su di qual fondamento stabilite voi la distinzione, di cui parlate, fra l'animale ragionevole, e l'animale bruto? In primo luogo, io rispondo, non debbonsi ammettere negli animali, se non che quelle facoltà che ci sono manifestate dalle loro operazioni. Ora le loro operazioni non ci dan-

no alcun indizio delle facoltà meditative, non abbiamo dunque alcun motivo di ammetterle nella loro anima. Tutte le operazioni de' bruti, le quali sembrano denotare un raziocinio, sono l'effetto della legge dell'associazione delle idee; e noi stessi facciamo quasi tutte le nostre operazioni giornaliere in forza di questa legge, non già in forza di un raziocinio: così quando alla veduta di un corpo che cade, e che potrebbe nuocerci, noi fuggiamo; ciò avviene, perchè all'idea del corpo che cade, si associa il fantasma della percossa, ed indi quello del dolore; perciò noi fuggiamo in forza di un istinto spiegabile colla legge dell'associazione delle idee. E per ritornare a' bruti: allora che il cane, mangiando la pernice uccisa dal cacciatore, è stato battuto dal padrone, e per tal ragione si astiene in seguito dal mangiarla; una tale operazione non è l'effetto del raziocinio, nè della deliberazione; ma dell'associazione delle idee: coll'idea della pernice uccisa si associa il fantasma di averla mangiata, e con questo si associa quello del dolore sentito, e nasce l'avversione, e perciò il cane non mangia la pernice uccisa. Quando il gatto, vedendo il topo in una distanza in cui gli può sfuggire, si astiene di avventarvisi; ciò non avviene in seguito di un raziocinio e di una deliberazione; ma ciò avviene, perchè colla percezione del topo in quella distanza non si associa il fantasma della presa di questo, come si associa quando il topo si trova nella giusta distanza a poter esser preso dal gatto (1). Gli animali

(1) *Non è necessario supporre col sig. Ab. Troisi (Istituzioni Metafisiche Napoli 1818) che nei bruti esista un raziocinio sebben mediocre, poichè i fatti che egli riporta si spiegano colla teoria dell'A. Ecco ciò che egli dice: » Il » sig. Montagne sulla fede di Plutarco, ci fa sapere ... che » negli spettacoli di Roma comparivano elefanti istruiti a » muoversi e danzare al suon della voce, con movimenti e » cadenze difficili ad apprendersi. Fra questi ve n'era uno » d'ingegno più tardo, il quale essendo stato bastonato più » volte, perchè male eseguiva la sua commissione, fu ritrovato la notte che da se solo ripeteva la sua lezione. Lo » stesso Plutarco ci attesta che un cane volendo bere del» l'olio che era nel fondo di una mezzina, ove egli non*

bruti possono aver l'uso delle cose, senza comprenderlo; e l'uomo stesso può servirsi delle cose, senza esservi determinato dalle ragioni finali, ma per un'istinto prodotto dall'associazione de' fantasmi. Così può supporsi che gli animali mangino, senza pensare che ciò serve per mantenere la propria esistenza; che essi uniscano i loro sessi, senza pensare che ciò serve per propagare la loro specie; che servono l'uomo, senza avere alcuna idea de'servizii che gli rendono, in un vocabolo può benissimo supporsi che nell'universalità delle azioni degli animali bruti, non ve ne sia alcuna che essi facciano con conoscenza di causa.

In secondo luogo dico che l'analogia ci obbliga a riguardare gli animali bruti come privi delle facoltà elementari della meditazione, cioè dell'analisi e della sintesi. Gli animali bruti esprimono con alcuni segni naturali ciò che sentono in se medesimi. È questo un fatto, di cui ci rende certi la quotidiana esperienza. Ma niun animale bruto esprime le sue interne affezioni per mezzo del linguaggio de'suoni articolati. Ora ciò non avviene per mancanza di organi atti al linguaggio dei suoni articolati; poichè i pappagalli e le scimie pronunciano de' vocaboli che odono dagli uomini. Per qual ragione dunque i bruti non hanno il linguaggio della parola? Il linguaggio della parola, come abbiamo detto, suppone tanto in colui che parla, che in colui il quale intende, l'uso delle facoltà meditative di analisi e di sintesi. I bruti essendo privi di queste facoltà, non possono per tal ragione godere del linguaggio della parola. E qui fa d' uopo osservare che i segni naturali de'suoni inarticolati non decompongono il pensiere nei suoi elementi; quando l'animale con un grido esprime il sentimento del dolore, un tal grido non offre la decomposizione e ricomposizione del sentimento come l'offre la proposizione: *io sento dolore*. La proposizione esprime dunque un atto di analisi, ed un altro di sintesi del sentimento; laddove il grido esprime il sentimento stesso. La facoltà elettiva, quella di analisi, e quella di sintesi, facoltà tutte che si trovano nel-

» *poteva giungere, prese delle pietre, le quali lasciando cadere nel fondo, l'olio veniva a montar sopra, e trovavasi a portata di esser bevuto ec.*

l'animale ragionevole, e che non si trovano nell' animale bruto, costituiscono dunque la superiorità dello spirito del primo su l'anima del secondo; ed il pensamento di *Elvezio* è perciò falso (1).

Il conte *Tracy* ha veduto in parte la differenza di cui parliamo. Niun gesto, egli dice nel capitolo primo della sua grammatica, e niun grido degli animali, anche nelle specie le più modificate e le più sviluppate dalla società e dall'esempio dell'uomo, non è giammai il nome proprio di un' idea isolata dal suo attributo. Ora ciò non dipende affatto dalla mutolezza, perchè molti animali mandano fuori de' suoni articolati; alcuni ancora articolano molto bene. Da un' altra parte questa operazione potrebbe egualmente eseguirsi con de' gesti. Ne' nostri linguaggi de' gesti, ve ne ha di quelli che rappresentano un nome, o un' idea separata; e ve ne ha degli altri che rappresentano un verbo, o l'attributo separato. Io penso dunque, dice l'autore citato, che questa capacità d'isolare un' idea parziale, di distaccare una circostanza da un' impressione totale e composta, di separare un soggetto dal suo attributo, di astrarre in una parola, e di *analizzare*, che manca agli animali, è ciò che fa che il loro linguaggio non è sempre, se non che una serie di proposizioni implicite, e che fa eziandio tutta la differenza fra essi e noi. La decomposizione della proposizione ne' suoi elementi determina la separazione fra il bruto, e la specie intelligente per eccellenza.

Ma lo spirito umano non decompone se non per ricomporre, e l'analisi è una condizione ed un principio per la sintesi. Se gli animali bruti, come osserva l'autore testè citato, non hanno la facoltà di decomporre, segue che non hanno neppure quella di comporre. La privazione di queste due facoltà elementari della meditazione, e della facoltà elettiva che

(1) *Si potrebbe aggiungere che il bruto non presentasi suscettivo di perfettibilità, poichè non sa uscir mai essenzialmente dalle sue abitudini, dai suoi istinti: mostra i suoi desiderii limitati a certi oggetti, e non mai una tendenza costante, come l'uomo, ad una felicità indefinita.*

le dirige, colloca il bruto in uno scalino della scala degli enti inferiore a quello dell'uomo.

Ciò dimostra eziandio, per osservarlo di passaggio, che le facoltà dello spirito umano non possono concentrarsi nella sensibilità; e che coloro i quali nella sensibilità le concentrano, come fa il citato *Tracy*, insegnando nel tempo medesimo la superiorità dell'animale ragionevole su l'animale bruto, ammettono una contraddizione.

Abbiam osservato che lo spirito umano è insieme passivo ed attivo. L'anima de' bruti è ancora dotata di una certa specie di attività, che abbiamo chiamato *spontaneità*; ma l'esercizio di questa non è niente simile alla deliberazione, che si scorge nell'essere ragionevole: la spontaneità de' bruti è determinata invariabilmente e necessariamente dagli appetiti, e questi dall'azione degli oggetti. Da ciò nasce l'uniformità e la costanza delle operazioni de' bruti nell' atto che le operazioni degli uomini presentano una sorprendente varietà non solamente di secolo in secolo; ma eziandio di luogo a luogo. Nulla vi ha di arbitrario nelle operazioni de' bruti; esse sono una seguela necessaria della loro natura; esse sono perciò uniformi in tutti i luoghi, ed in tutti i tempi. L'uomo al contrario ha un impero su la natura: egli fa delle decomposizioni arbitrarie, e delle combinazioni arbitrarie ancora: egli aumenta la somma delle sue conoscenze: progredisce di secolo in secolo, e presenta nelle sue produzioni un' ammirabile varietà.

Gli animali bruti hanno de' segni naturali, con cui esprimono i loro sentimenti; ma un tal linguaggio è un effetto necessario della loro natura, ed è per questa ragione, universale ed invariabile. L'asino tedesco, per esempio, si esprime nello stesso modo in cui si esprime l'asino francese ed italiano: l'asino si esprime oggi nello stesso modo, in cui si esprimeva a' tempi di Abramo. Ma qual varietà nel linguaggio arbitrario della parola da luogo in luogo, da secolo in secolo! La rondinella, il passero, costruiscono tutti, e sempre allo stesso modo i loro nidi, ed allevano tutti sempre all'istesso modo i loro parti. Ma qual varietà non si scorge nelle abitazioni, nelle vesti, ne' cibi degli uomini, e nella maniera di crescere, e di allevare i loro bambini! Il lupo, la volpe, il

gatto, si avventano sempre nella stessa guisa su la loro preda; ma il modo della guerra che gli uomini si fanno al presente, non è lo stesso di quello in cui guerreggiavano nei primi tempi. Gli uomini hanno una sintesi reale, una ideale, una immaginativa civile, e una immaginativa poetica: di queste specie di sintesi son privi i bruti. È questa la ragione della varietà della vita dei primi, e della costante maniera di vivere de' secondi. Leggete il capitolo della sintesi nella Psicologia.

L'analisi delle facoltà degli animali, paragonata a quella delle facoltà dello spirito umano, dicesi da' moderni *ideologia comparata*: io ve ne ho dato un saggio sufficiente (1).

(1) *Giudico opportuno dir qualche cosa sull'* istinto. *Con questo vocabolo tanto deriso da alcuni filosofi, non altro si vuole intendere che uno* stimolo invincibile dato dalla natura. *La sua etimologia suona* intus pungo *, e consiste infatti l'istinto in una interna disposizione per cui gli animali eseguiscono certe operazioni, senza bisogno di riflessione, o senza educazione ed esperienza. Così la tendenza ad una felicità completa può chiamarsi l'istinto dell'uomo; la tendenza ad emigrare in varie regioni, secondo i tempi, l'istinto della rondine; la previdenza quello delle formiche, delle api ec. Si obbietta che con questo vocabolo si ritorna alle così dette* cause occulte *degli scolastici; che si può tutto spiegare coll'abitudine e coll'associazione delle idee; che si viene tacitamente ad ammettere le idee innate. Ma si può rispondere;* I. *che se l'istinto è ignoto nella sua intima natura, è palese negli effetti, e ciò basta; poichè altrimenti bisognerà dire che si ritorna alle cause occulte anche coi vocaboli* attrazione, elettricità, ec. *non sapendosi cosa sieno in sè stesse:* II. *che nell'uomo e molto più nei bruti esistono tendenze precedenti ogni esperienza ed associazione di idee; e di più se l'istinto fosse effetto dell'abito e della riflessione, molti bruti sotto certi rapporti sarebbero più intelligenti dell'uomo:* III. *che coll'ammetter l'istinto non si ammettono le idee innate, giacchè è l'impressione degli oggetti esterni che determina quelle certe particolari tendenze, e che non si può a rigore chiamare idea una spe-*

§. 70. Estendendo l'analogia al di là de' giusti limiti, cadiamo in errore: ne abbiamo dato un esempio nella dottrina di coloro, che abbassano l'uomo al livello de' bruti; ma credo utile il darne un altro esempio nella dottrina di quelli, che abbassano la Divinità al livello dell'uomo; come hanno fatto i gentili e gli antropomorfiti; e come fa quasi generalmente il volgo. Paragoniamo dunque l'intelligenza umana colla suprema intelligenza, e notiamone la differenza (1).

ciale disposizione o una particolar natura di un essere, per la quale è determinato a far certe funzioni, piuttosto che certe altre. Fleming e Thurot, *per tacere di molti filosofi non che del volgo, danno all'istinto un'estensione troppo lata, e pretendono di spiegar con esso* l'antipatia, la simpatia, l'amor materno e filiale, i moti rapidissimi per difendersi dai perigli, *non che* l'amore, *l'odio e il* piacere. *Questo è spingere al di là del giusto la teoria, mentre tutto ciò può spiegarsi coll'abitudine, coll'esperienza e più coll'associazione dell'idee.*

(1) E' proprio dell'uomo di livellare tutte le sue idee. è cercare di rendersi familiare ogni cosa, e così con studiato raziocinio solleva gli oggetti bassi, impiccolisce i troppo alti e sovente levandoli dall'ordine in cui si trovano, li snatura. Personifica i tronchi, le pietre, dà agli esseri spirituali le proprietà dei materiali, limita l'infinito ec. Quindi l'idea che ci formiamo di Dio è dell'anima è ben lontana da presentare cosa sia l'uno e l'altra, e però nascono mille questioni quasi sempre inette, perchè appoggiate non alla cosa, ma alla maniera con cui si è tentato di intenderla. Che avverrà quando l'oggetto supera la forza dell'intelletto umano? Le descrizioni che gli uomini hanno preteso fare di Dio contribuirono a introdurre il politeismo e poi l'ateismo. Ciò che taluno giudica egregiamente detto relativamente a quest'Essere adorabile, ma incomprensibile, rapporto a Dio è una vera piccolezza da uomo stolto, e qual quando certe descrizioni sono presentate a chi è suscettivo di veder più addentro! Allora si rinnova il fatto di Malherbe *che disse ad uno il quale tentava di descriverli il paradiso:* **smettete,**

La prima facoltà che abbiamo scoverto nel nostro spirito è la sensibilità. I corpi esterni agendo sul nostro, producono nel nostro spirito alcune modificazioni, che si chiamano *sensazioni*. Questa facoltà suppone che il nostro spirito sia mutabile, finito, e dipendente. Essa non può dunque convenire all'essere assoluto, cioè a Dio, il quale è immutabile, infinito, indipendente.

I corpi producono sul nostro spirito alcune modificazioni, cambiano lo stato interno di lui: queste sensazioni sono i primi principii, da' quali incominciano le nostre conoscenze: prima di averle noi eravamo in un' ignoranza assoluta. Le sensazioni suppongono dunque che il nostro spirito sia mutabile, finito, e dipendente. Iddio non è dunque capace di sensazioni, e non può esser fornito di sensibilità.

Ma se in Dio non possono darsi sensazioni, non possono ancora darsi fantasmi. Il fantasma suppone la sensazione, come condizione indispensabile. Inoltre i fantasmi cambiano lo stato interiore dello spirito, ed essendo le riproduzioni delle percezioni avute, suppongono che lo spirito sia finito. I fantasmi non possono perciò convenire a Dio: questo essere infinito non è dunque dotato nè di sensibilità nè d'immaginazione. Non avendo immaginazione, non può dirsi di lui, nè che egli si ricorda di alcuna cosa; nè che di alcuna cosa si dimentica.

Oltre delle facoltà passive, abbiamo scoverto nel nostro spirito due facoltà attive, che sono le facoltà elementari della meditazione, cioè la facoltà di analisi, e la facoltà di sintesi. Ma queste servono a procurarci idee e conoscenze, di cui siamo privi, prima dell' esercizio di tali facoltà; esse suppongono dunque uno spirito finito e mutabile; non possono in conseguenza convenire a Dio, che è uno spirito infinito ed immutabile. Iddio non ha dunque idee astratte: queste nascono dalla limitazione del nostro spirito. Egli non giudica, nè ragiona, poichè il giudizio ed il raziocinio sono de' mezzi d'istruirsi, e la scienza è essenziale a Dio.

Iddio non sente, non immagina, non astrae, non giudica,

se no, me ne fate uscir la voglia: *perchè eminentemente più grandiosa era l' idea che egli se n' era formata.*

non ragiona; che cosa è mai dunque la sua intelligenza, e come possiamo noi formarcene un'idea? Ricordatevi avervi detto, che lo spirito umano percepisce se stesso, e che questa visione interiore è inseparabile da tutte le passioni ed azioni, che avvengono in lui. Ora io non trovo alcuna contraddizione a supporre che Dio veda se stesso; e di far consistere in questo atto unico, eterno, infinito, indipendente, della visione di Dio stesso, l'intelligenza infinita. Che cosa è mai dunque, mi si domanda, la suprema intelligenza? Ella è, io rispondo, non facoltà, ma atto; atto non accidentale, ma essenziale; atto unico, ineffabile, della visione dell'essenza Divina.

L'uomo ha de'desiderii, e perciò delle passioni; egli ha una volontà che delibera, e che sceglie; Iddio non è soggetto ad alcuna passione; egli è perfettamente beato, e la sua beatitudine consiste nella visione di se stesso. Gli esseri che colpiscono i nostri sensi sono condizionali; essi hanno ricevuto l'esistenza da Dio. L'atto con cui Dio dà l'esistenza agli esseri finiti si chiama *volontà*. Tale è la nozione, che ci è permesso di formarci della suprema intelligenza. Mi piace di trascrivervi qui un pezzo di un filosofo moderno: « Se l'asso-
» luto esiste, egli è un essere; e questo essere precisamente
» perchè è assoluto, dee esser libero ed intelligente. Il razio-
» cinio seguente mi sembra insieme semplice e perentorio:
» ogni forza ha una direzione: questa direzione la riceve dal
» di fuori, o se la dà essa stessa. Tutte le forze, che non
» sanno che agiscono, e non se lo propongono, non possono
» voler agire. Esse ricevono dunque la loro direzione dal
» di fuori. esse sono condizionali, perchè non sono libere.
» L'essere assoluto ed incondizionale dee dunque esser libe-
» ro; perchè per potersi spiegare la direzione di tutte le
» forze, o di dare a queste la direzione, bisogna che l'essere
» assoluto dia la direzione a se stesso. Ora non vi ha libertà
» senza intelligenza, perchè non vi ha libertà senza la rap-
» presentazione di una certa direzione, o di un certo effetto.

» La libertà metafisica è il potere di produrre una prima
» azione. Una prima azione è un'azione, che non solamente
» non è stata determinata da alcun'altra, ma che inoltre non
» è stata preceduta da alcun'altra. Si dirà; è ciò un effetto

» senza causa; si avrebbe maggiore ragione di dire: è ciò una
» causa che non è effetto. Egli bisogna ammettere una tal
» causa per ispiegare tutte le altre. La libertà è dunque il
» vero assoluto; la libertà è per conseguenza il primo attri-
» buto, l'attributo fondamentale della Divinità. La libertà sup-
» pone l'intelligenza, non già perchè l'intelligenza diriga
» necessariamente la libertà, poichè per questo appunto la
» libertà cessarebbe di esser libertà; ma perchè la libertà è
» un pensiere indipendente da ogni pensiere interiore effet-
» tuato.

» La natura è necessaria. Ciò che un essere è, fa, produce,
» risulta da ciò che esso è questo essere, e non un altro. Per
» conseguenza l'insieme dell'universo, che risulta dall'azione e
» dalla reazione degli esseri, è ancora necessariamente ciò che
» esso è. Ma più la natura è necessaria ne' suoi sviluppamen-
» ti, più è dimostrato che bisogna collocare avanti della na-
» tura un atto di libertà, acciò la natura non rimanga inespli-
» cabile. Fa d'uopo dunque uscir fuori della natura, per com-
» prendere la natura: bisogna arrivare ad un atto differente
» dalla natura e dalle azioni di questa, per dare un punto
» di appoggio stabile a tutte le azioni della natura, a tutti
» gli effetti di essa, e la libertà può sola rendere ragione della
» necessità. Si fa molto bene di spiegare tutto ciò che è pos-
» sibile per l'azione e reazione delle forze meccaniche, e
» delle affinità chimiche; ma con ciò, relativamente alla solu-
» zione del gran problema, non si guadagna nulla » (1).

Sebbene noi abbiamo una certa nozione della Divina intelligenza; pure bisogna guardarci di credere che possiamo comprendere Dio. Iddio è incomprensibile. Chi mai potrà comprendere la visione dell'essenza Divina? Per poterla comprendere, bisognerebbe conoscere completamente l'oggetto veduto, cioè l'Infinito: chi mai potrà comprendere quell'atto eterno, ineffabile, in forza di cui ha avuto esistenza tutta la natura? Egli non bisogna credere che queste due proposizioni: *noi abbiamo una certa nozione di Dio: Iddio è incomprensibile*, sieno contraddittorie; poichè si può avere la nozione imperfetta di un oggetto, senza conoscere il come della sua

(1) Ancillon *Saggio sull'abuso dell'unità in metafisica.*

formazione. Io posso aver l'idea di una macchina costruita in modo da denotarmi le ore del giorno, senza conoscere perciò l'interna costruzione dell'orologio, cioè senza sapere come una tal macchina sia formata. Io posso sapere che gli astronomi preveggono il tempo, in cui avvengono gli ecclissi; senza conoscere per qual metodo eglino giungono ad ottenere questa previsione. Noi abbiamo una imperfetta nozione di Dio ma senza poter comprendere l'essere infinito.

Questo §. equivale ad un ampio trattato di Teologia naturale (1).

(1) *Chi bramasse altre prove sull'esistenza di Dio, e la confutazione delle strane obiezioni degl'increduli e degli atei, non che un'esposizione più estesa degli attributi dell'Essere Supremo, legga* De la Luzerne *(Dissertation sur l'existence et les attributes de Dieu)* e Falletti *(Studio analitico della Religione e Meditazione filosofica sull'ateismo e pirronismo antico e moderno). Ed ecco come poeticamente il nostro celebre G. B.* Niccolini *nella sua Cantica della* Pietà *esprime gli attributi di Dio.*

» *Lode a Colui che dentro il seno immoto*
» *D'eternità, che in se tutto comprende,*
» *Il tempo vede, e sua misura, il moto:*
» *Alla prima ragion, da cui dipende*
» *L'anello che legò le cose estreme;*
» *E tutto sa perchè se stessa intende.*
» *Folle colui che per le vie supreme*
» *Dei suoi consigli tenga il passo ardito!*
» *A mille mondi il suo voler fu seme,*
» *E ad ogni mondo di sua mente uscito*
» *L'immutabil sentiero egli prescrisse,*
» *Poi nel mar lo gittò dell'infinito.*
» *Creò la terra, e sia la luce, ei disse:*
» *E la luce fu fatta, e nell'impero*
» *I suoi confini all'ocean prescrisse.*
» *Figlia del suo mirabil magistero*
» *E' la materia che per lui s'avviva*
» *Feconda in opre d'immortal pensiero.*
» *Non v'ha chi fine al suo poter prescriva,*

§. 74. Uno de' motivi legittimi de' nostri giudizii è l'autorità degli altri uomini; ma non vi è forse sorgente più vasta di errori, quanto questa autorità. Ciò avviene in due modi, i quali bisogna attentamente distinguere. Il primo è il fare uso dell'autorità nelle cose, ove l'autorità non è necessaria, ed ove è ancora insufficiente a darci una conoscenza esatta delle cose di cui si tratta. Il secondo è il non esaminare i motivi di credibilità dell'altrui autorità nelle cose, ove questa è necessaria. Nelle verità pure *a priori*, l'altrui autorità non solamente non è necessaria; ma è ancora insufficiente a darci un'esatta conoscenza della materia. Chi mai per conoscere le verità dell'aritmetica, può credere necessaria l'autorità del più valente matematico? Vi è egli bisogno dell'autorità di *Newton*, per esser certo che il tutto sia uguale alle sue parti prese in-

» *Ei nell' inferno, come in ciel, che dove*
» *Amor non giunge, la vendetta arriva.*
» *A stabili elementi in forme nove*
» *Dà legge e vita: egli disgiunge e lega,*
» *E limita e riempie, e frena, e move.*
» *E l'infinito suo voler dispiega*
» *In ogni parte; e giusto, e in un pietoso*
» *Egli è quando concede e quando nega:*
» *Negli effetti palese, è sempre ascoso*
» *In sua sostanza necessaria ed una:*
» *Ed ozj non conosce il suo riposo.*
» *Poichè quel ben che l' universo aduna*
» *In te racchiudi, e ubbidienti stanno*
» *Sotto l' eterno piè, Tempo e Fortuna,*
» *Sperdi gl' iniqui che l' autor ti fanno*
» *Dell' empio dritto onde virtude è tolta,*
» *O solo re ch' esser non puoi tiranno.*
» *E chi con lingua inverecconda e stolta*
» *A te manda di voci un vil rumore,*
» *Quasi di schiavi che il tiranno ascolta,*
» *Sappia che gioia dall' altrui dolore*
» *Mai non viene in colui che quassù regge.*
» *Ei per amor non chiede altro che amore,*
» *E chi l' ama risponde alla sua legge.*

sieme; che tanto vale il moltiplicare 4 per 8, che il moltiplicare 8 per 4: che moltiplicando tanto il numeratore che il denominatore di una frazione per lo stesso numero, la frazione non cambia valore? Nelle scienze pure l'autorità non è dunque necessaria, esse son appoggiate solamente su l'evidenza immediata degli assiomi, e su l'evidenza mediata del raziocinio. In queste scienze l'autorità è ancora insufficiente a darci una completa cognizione delle materie che trattano. Chi conoscesse le operazioni dell'aritmetica per la sola autorità del suo maestro, potrebbe egli pretendere di possedere una conoscenza completa e scientifica dell'aritmetica? Quando un uomo mi dice: fra due idee A e B vi è un rapporto d'identità, se io non vedo un tal rapporto, conoscerò solamente che un uomo dice ciò che io non conosco, o al più che egli conosce ciò che io non conosco. Una tal conoscenza sarà meramente storica, ed estrinseca all'oggetto della conoscenza; ma non sarà mica una conoscenza completa e scientifica. Le conoscenze di cui parliamo sono conoscenze di rapporti, e quando i rapporti non si percepiscono, non si può dire esattamente che si possedono le conoscenze. Da ciò segue, che coloro i quali non hanno delle matematiche se non che una conoscenza pratica, non ne hanno una conoscenza completa e scientifica.

Le scienze miste sono appoggiate su le verità *a priori*, e su le verità di esperienza o di fatto. I fatti dell'esperienza sono di più modi: alcuni si presentano da se stessi a tutti gli uomini. Ognuno, per cagion di esempio, può conoscere di avere sensibilità ed immaginazione; di avere un corpo sommesso in certe operazioni all'impero della propria volontà, e limitato da' altri corpi contigui. Vi sono in secondo luogo de' fatti non ordinarii, i quali si presentano da se stessi non già a tutti gli uomini, ma ad alcuni solamente; questi fatti son quelli, che non accadono in tutti i luoghi; ma quando accadono, e dove accadono, son tali, che da se stessi son osservabili da tutti gli uomini dotati de' sensi: un tremuoto è un fatto che non accade sempre; ma quando accade può osservarsi da tutti col soccorso de' sensi nudi: un vulcano è un fatto che non si trova dappertutto; ma dove si trova è tale, che tutti posson osservarlo. Inoltre vi sono de' fatti,

che la natura ci nasconde, e per la scoverta de' quali vi bisognano alcune operazioni; e perciò delle macchine e degli istrumenti. Così per conoscere la struttura dell' occhio è necessario notomizzarlo; per conoscere tanti piccoli insetti è necessario l'uso de' microscopii. Una palla di piombo ed un poco di carta sono animati dalla stessa velocità: è questo un fatto che la natura ci nasconde, e che noi scovriamo coll' ajuto della macchina pneumatica: noi vediamo che nell' aria la palla di piombo scende dall' alto al basso in un tempo minore di quello, in cui scende un poco di carta; ma col mezzo della macchina pneumatica, estraendosi l'aria dal recipiente di una campana di cristallo, si vedono scendere dalla stessa altezza, nello stesso tempo, la palla di piombo ed il pezzetto di carta: lo stesso si osserva in tutti i corpi, malgrado la varietà del loro peso. I fatti della natura son dunque I. ordinarii ed universali, II. estraordinarii o particolari, III. occulti.

Con questa distinzione si vede, che per conoscere i fatti della prima specie non è necessaria l' altrui autorità; ma che può esser necessaria per quelli della seconda e terza specie. Ma egli non bisogna confondere i fatti colle illazioni, che dai fatti, per mezzo del raziocinio, si deducono. Il filosofo dee studiarsi di dipendere il meno che può dall' altrui autorità; egli osserverà da se stesso tutti i fatti che può osservare: egli poggierà le illazioni che da' fatti si deducono, non su l'altrui autorità; ma su l' esattezza del raziocinio. Nella filosofia dello spirito umano, ciascun può trovare i fatti principali in se stesso; l' esperienza giornaliera degli altri uomini somministrerà all' attento osservatore ancora de' fatti; e perciò l' uso dell' autorità altrui può considerarsi, quasi come non necessario in filosofia (1).

Egli non bisogna confondere la citazione dell' autore di un raziocinio, col raziocinio poggiato sul motivo dell' autorità.

Io posso stabilire una verità su di un' esatta dimostrazione, e citare insieme l' autore di questa: con questo metodo si

(1) *L' autorità, la cui etimologia vien da augeo, aumenta la nostra esistenza, facendoci presenti paesi remoti, oggetti lontani, fatti seguiti molti secoli indietro; tutto ciò può esser molto utile, se non necessario, in filosofia.*

procede filosoficamente, e con sincerità. Il raziocinio e la dimostrazione possono servire tanto per iscovrire la verità, quanto per persuaderla altrui. Altro è il dire: *questo argomento è esatto, esso è di Cartesio*: altro è il dire: *ciò è così, perchè l'ha detto Cartesio.* Altro è l'istruirsi ed acquistare la scienza imparandola da' libri e da' maestri; altro è il poggiare la scienza sul motivo dell'autorità di un libro, o di un maestro; nel primo caso io l'appoggio sul raziocinio, nel secondo su l'autorità.

§. 72. L'abuso dell'autorità è una feconda sorgente di errori. Gli uomini i più grandi son soggetti all'errore: eglino possono ingannarsi di buona fede; se s'impone agli altri la dura legge di abbracciare su l'autorità tutti i dommi di un grande uomo, si dà all'errore il privilegio di essere eterno, si chiude l'adito alla verità, e si arresta il progresso della scienza. Intanto questo metodo di stabilire su l'autorità le verità filosofiche, non è ancora, dopo il risorgimento delle lettere, stato interamente abolito. Ho letto alcuni libri, i quali per sostenere l'esistenza delle idee innate, e che i bruti son semplici macchine, fra gli altri argomenti adducono l'autorità di *Bossuet*, di *Fenelon* ec. Non è egli un volere stabilire su l'autorità la filosofia? L'autorità di questi due rispettabili prelati nelle materie filosofiche, non aggiunge il menomo peso a quello degli argomenti, che si versano su la natura delle cose; essa è dunque perfettamente di niun valore. Il nostro *Genovesi* chiama con ragione questi argomenti, argomenti *ad verecundiam*, a' quali ordinariamente si ricorre, quando ci mancano le altre prove. Si vuole, egli dice, con questo falso modo di argomentare, provare una falsa tesi per certe autorità rispettabili, alle quali un uomo onesto non istimerà, in certi luoghi e tempi, di doversi opporre: è perciò è un modo di opprimere col peso, non di provare.

Vi sono di certi autori, per altro venerabili, i quali hanno nondimeno detto delle grandi sciocchezze, le quali non conviene ad ognuno dileggiare. *Tutti i peccati sono uguali*, dice uno, si ride ad un tal paradosso, ed egli non potendo provare il suo assunto con ragioni, vi citerà gli stoici, e fra questi *Cicerone* uomo di rispettabile autorità. Adunque, dico io, perchè un assurdo ed una falsità sia stata detta da un

grande uomo, o da certe autorevoli cattedre, sarà perciò meno falsità? Dond'è che quel citare i gran nomi di filosofi, di storici, di giureconsulti, di metafisici ec. per voler provare un manifesto assurdo, non è un argomento, ma un lacciuolo alla debole ragione, o una trincea nella cattiva causa, per difendersi il meglio che si può. Dice uno, *il sole, ed i pianeti son legati a certe sfere cristalline. Sproposito*, risponde l'altro. E quegli incomincia a citargli tutti i filosofi ed i metafisici di venti secoli. Si può domandare, continua *Genovesi*, possono eglino venti secoli fare che quel che non è sia? che il falso diventi vero, il vero falso? *Non vi è prescrizione contro la verità*, dicea *Tertulliano* (1).

(1) *Dicea* Galileo; l'autorità dell' opinione di mille nelle scienze non valere per una scintilla di ragione per un solo. *E' ben però avvertire che per quanto si debba avere in mira l'aforismo* Nullius addictus jurare in ~~terra~~ verba magistri, *quando la maggior parte degli uomini, ed uomini sommi, ha sostenuto e provato una verità, se questa non convinca l'intelletto proprio, prima di rifiutarla bisogna osservar bene che non ci illudano i nostri raziocinii, coi quali crediamo di abbatterla; e non dobbiamo cantar vittoria, perchè alcuni applaudiscono.* Multa renascentur quae jam cecidere. *Trattandosi di cose dipendenti dal puro raziocinio, trattandosi di verità primitive, e non di cose di fatto, è temerità somma credere che tutti abbiano errato in ogni età, in ogni luogo, in varie circostanze. In questo un cieco rispetto per gli antichi non sarà mai tanto dannoso, quanto la mania ridicola in favore di ciò che è nuovo, e l'intemperante disprezzo con cui si dà un dispettoso rovescio alla sapienza di tutti i secoli. Credo opportuna quest' avvertenza per quei che mentre gridando al pregiudizio dell' autorità antica, ne hanno uno più ributtante per l'autorità moderna, specialmente se lusinga le loro passioni. Aggiungerò non ostante che inculcando il rispetto per le verità dimostrate da chi ci precedeva, non intendo di escludere una nuova maniera di esporle, di ragionarvi sopra. Si rammenti sovente la sentenza di V. Lirinese* cum dicas nove, non dicas nova.

Ma risaliamo all'origine degli errori, che nascono dall'abuso dell'autorità.

L'uomo nasce ignorante: egli apprende dagli uomini adulti alcune verità: egli associa perciò all'idea di un uomo adulto quella di scienza e di arte; e l'uomo adulto si presenta perciò allo spirito del fanciullo come un soggetto adorno di sapere e di abilità. Quando il primo pronuncia una proposizione, il secondo crede in conseguenza che il primo parla di ciò che sa; e siccome ha sperimentato che l'adulto pel passato non si è ingannato, così lo crede costantemente verace. Ecco l'origine del pregiudizio dell'autorità, il quale è la feconda sorgente di una moltitudine di errori, che desolano il genere umano. Non vi è educatore, che non debbe introdurre nell'animo del suo allievo il pregiudizio di cui parlo. Un figliuolo di genitori contadini vede che la sua madre sa cuocere le vivande, e preparare i cibi; che ella sa tessere la tela per fare i lenzuoli del letto; che sa filare la lana, e fare le calzette: egli vede ugualmente che suo padre sa seminare e coltivare i campi, e che sa raccoglierne le biade ed i frutti; egli contrae perciò l'abitudine di associare all'idea de' suoi genitori quella del sapere e dell'abilità. Un fanciullo conosce che il suo maestro sa leggere, sa scrivere, e che intende qualche lingua straniera: egli associa all'idea del maestro quella della scienza e dell'abilità. Una siffatta associazione produce ne' fanciulli il sentimento della credenza all'altrui autorità. Un tal sentimento si forma in un modo simile a quello, in cui si forma il sentimento dell'aspettazione del futuro simile al passato.

I fanciulli hanno sperimentato, che i loro genitori hanno conosciuto il vero ne' fatti passati; eglino credono che conosceranno costantemente il vero, e che lo diranno loro. In questo modo eglino ricevono senza esame la religione de' loro padri, e tutti gli errori di cui questi sono imbevuti.

Un tal sentimento è talmente abituale in noi, che gli uomini i più istruiti in filosofia, vi obbediscono alcune volte senza accorgersene. L'autore anonimo delle istituzioni filosofiche pel seminario di Lione, e l'autore anonimo del trattato della natura dell'anima, e dell'origine delle idee contro di *Locke*, fra gli altri argomenti in sostegno delle loro opi-

nioni filosofiche, vi adducono quello dell'autorità dell'illustre *Bossuet.* I due scrittori di cui parlo sono teologi; in qualità di teologi appresero molto da *Bossuet:* l'idea di questo prelato si associò nel loro spirito a quella di un uomo, che insegna costantemente la verità; ed eglino ubbidendo ciecamente al sentimento abituale della credenza all'autorità di *Bossuet*, lo hanno riguardato come una guida sicura in filosofia.

Non ci meravigliamo dunque, se vediamo degli errori notabili spargersi su la terra, e perpetuarsi per secoli; come per cagion di esempio sarebbero l'idolatria, ed il maomettanismo. Gli uomini deferiscono abitualmente all'altrui autorità, in forza del sentimento di cui abbiamo parlato, non già in forza di raziocinio e di esame. Se potessimo vedere ciò che avviene nello spirito degli uomini, allora che scelgono una opinione, io son sicuro che ridurremmo il suffragio di un'infinità di persone all'autorità di due o tre uomini, i quali avendo sparsa una dottrina, questa è stata da molti altri abbracciata, su la supposizione del merito di quelli che l'hanno sparsa, e su la supposizione ancora che eglino l'avessero a fondo esaminata: quelli che l'hanno abbracciata, l'hanno comunicata a molti di seguito, che hanno creduto più vantaggioso di abbracciarla su l'altrui autorità, che di esaminarla profondamente. In questo modo il numero de' settarii pigri e creduli aumentandosi di giorno in giorno, è stato un nuovo motivo agli altri uomini di esentarsi dallo esame di una opinione, che eglino vedevano sì generale, e che si persuadevano di non esser divenuta tale, se non che per la solidità delle ragioni, su di cui era stata in origine appoggiata (1).

Il pregiudizio dell'autorità esercita un impero molto este-

(1) *Mi piace di riportar questo passo di Cicerone: « Nelle » dispute vuolsi por mente alla forza degli argomenti assai » più che all'autorità dei disputanti. Ed anzi l'autorità di » chi professa di insegnare, sovente nuoce a coloro che vo- » gliono apprendere: perchè lasciando essi di usar del pro- » prio giudizio, hanno per provatissime l'opinioni dei mae- » stri loro. »* (*De Nat. Deor. lib.* 1.)

so, ed efficace su le menti degli uomini. Ma egli non è mica impossibile il sottrarsene. Si risalga pazientemente all'origine di qualunque opinione la più generalmente ricevuta. Si ponga da parte nell'esame qualunque prevenzione sul merito delle persone che l'hanno abbracciata, così si potrà evitare l'errore (1).

§. 73. Se egli è un abuso l'appoggiare in matematica, in filosofia, nelle scienze naturali, le proposizioni su l'autorità di coloro, che son adorni di queste scienze; all'infuori nondimeno de' fatti ove quest'autorità è necessaria; è dall'altra parte un abuso molto più condannabile, l'appoggiarle su l'autorità di coloro, che sono di tali scienze sforniti. *Leibnitz* è un gran filosofo: egli ha insegnato la tale dottrina filosofica; questa dottrina è dunque vera. Un tale argomento è falso. *Leibnitz* è un gran filosofo; ma egli essendo uomo ha potuto ingannarsi; dall'aver egli insegnato la tal dottrina non segue dunque che questa sia vera.

Da un'altra parte abbracciando io questa dottrina, senza conoscere i motivi su di cui è poggiata, non ne avrei una conoscenza esatta e completa; io debbo dunque esaminare i motivi, su di cui la dottrina in quistione è appoggiata. Ma se dico: il tale è nobile, ricco, costituito in dignità: egli ha enunciato la tal proposizione; la proposizione enunciata è dunque vera; questo argomento contiene una regola più difettosa. Un filosofo possiede, generalmente parlando, i mezzi

(1) *Quest'esame però è difficile, e pericoloso talvolta; esige molti anni, gran vastità di cognizioni ed acume d'ingegno, e molto più la calma delle passioni. I pregiudizii filosofici son forse più inveterati di quei che traggono origine dall'immaginazione e dalla ignoranza, giacchè i primi vengono fortificati dalla boria scientifica, e prendono il carattere d'opinioni indipendenti e libere, e lusinghiere all'amor proprio. Di più aggiungerò col char.* Manzoni: » *Ogni errore ha il suo tempo, e per così dire, il suo regno, durante il quale sottomette gli spiriti più elevati* ». *E' raro vedere uno che invecchiò, persuaso della verità di un opinione su cui molto studiava, cedere altrui, e deporla confessando il proprio errore.*

di conoscere la verità, e sebbene una tal qualità possa andar disgiunta dalla conoscenza della verità stessa, pure è ella una condizione indispensabile per conoscerla; la probabilità d'ingannarmi, seguendo l'autorità di un filosofo in materie filosofiche, è dunque minore della probabilità d'ingannarmi, seguendo su le stesse materie l'autorità di uomini sforniti di qualunque filosofia, e che possedono solamente qualità che niente influiscono a dare delle conoscenze filosofiche.

Egli è un errore il credere che uno dica il vero, perchè è nobile, o ricco, o innalzato a qualche dignità. Egli è ancora un errore il credere che un uomo ha ragione, quando parla con eloquenza, grazia, potenza, gravità, modestia, e dolcezza; e per lo contrario il credere che uno ha il torto, quando parla rozzamente, o dimostra della collera, dell'asprezza, e prosunzione nelle parole. Vi sono persone che con un'eloquenza di parole, gravità e modestia vendono dello sciocchezze; altre per lo contrario naturalmente iraconde, e anche mosse da qualche passione, che apparisce loro nel volto e nelle parole, non lasciano di aver la verità dalla parte loro. Le qualità di cui parliamo son accidentali alla conoscenza della verità, e non hanno alcuna connessione con essa. Moltissimi credono senza alcun esame, a' più vecchi, ed a' più sperimentati, sebbene le cose delle quali si tratta, non dipendano dall'età e dalla pratica del mondo, ma dalla perspicacia della mente.

L'associazione delle idee di ciò che ci piace di avere piuttosto che di non avere, all'idea delle persone, produce generalmente un sentimento di credenza alla loro autorità, ed un tal sentimento può riguardarsi come una specie d'istinto: ubbidendo ciecamente ad un tal istinto, corriamo pericolo di abbracciare errori notabili. Per lo contrario l'associazione delle idee spiacevoli all'idea delle persone, produce un certo sentimento di avversione a tutte le verità che queste persone ci annunciano; e se noi ci abbandoniamo a tal sentimento, siamo nel pericolo d'ingannarci. La regola per evitare l'errore è di risolvere il sentimento in un raziocinio; allora la falsità della regola, dal raziocinio espressa, ci colpirà. Chi mai non percepirà la falsità di questo raziocinio: il tale ha cinquanta mila ducati di rendita; egli conosce dunque le verità filoso-

fiche? il tale è un bel giovane, egli dunque sa ragionare esattamente? il tale parla secondo le regole della grammatica, egli ragiona dunque con esattezza secondo le regole della logica?

Per qual ragione gli uomini grandi, nell'atto che son ammirati presso gli stranieri, son disprezzati, o tenuti almeno in poca considerazione nella loro patria? Ciò dipende dalla stessa associazione, che produce il sentimento di credenza all'altrui autorità. L'uomo grande non è presente allo sguardo degli stranieri, se non che nel momento in cui egli è grande: i giorni della sua infanzia, della sua debolezza, non sono dagli stranieri conosciuti; questi son perciò colpiti solamente da ciò che è rispettabile e degno di ammirazione. Ma la patria ha veduto l'uomo grande nella culla: ella l'ha veduto passare gradatamente dalla ignoranza alla scienza: ella conosce i maestri da' quali egli ha imparato: queste associazioni si son formate nello spirito de' nazionali, antecedentemente all'osservazione dello stato di grandezza del loro concittadino; esse si ripetono, e sono di ostacolo al sentimento di ammirazione e di rispetto, che la veduta del merito avrebbe dovuto far nascere, e che presso gli stranieri nasce effettivamente. Io non escludo le altre cause, che possono per avventura concorrere a far nascere il fatto di cui parliamo; ma la causa di cui ragiono mi sembra incontrastabile.

L'associazione fa sì, che crediamo evidenti alcune proposizioni, che tali non sono, e che pronunciamo in forza della coscienza dell'associazione, non già in forza della coscienza della percezione del rapporto fra le idee, che si combinano. Che le idee dell'essere e della materia, dice *Locke*, sieno fortemente unite insieme, o per l'educazione, o per una troppo grande applicazione a queste due idee, mentre sono così combinate nello spirito, un materialista crederà evidente questa falsa proposizione: *ciò che non è materiale*, *non è reale*.

La conoscenza dell'origine del pregiudizio dell'autorità vi fa conoscere, essere giusto, che chi desidera persuadere altrui qualche verità da se conosciuta, si studii di ornarla con maniere gradevoli e proprie a farla approvare, e di evitare le maniere odiose, che tendono a farla dagli altri abborrire. Per insinuare la propria opinione nello spirito degli altri, non

basta l'avere ragione; ed è un gran male l'aver solamente ragione, e il non avere ciò che è necessario per rendere la sua ragione aggradevole. Il filosofo saggio sa bene, che la conoscenza della verità è indipendente da' modi che la rendono aggradevole, ma sa bene ancora, che questi modi sono utili, per persuaderla agli altri (1).

§. 74. Vi son proposizioni che debbono essere assolutamente appoggiate su l'altrui autorità. In primo luogo molte proposizioni pratiche che ci guidano nel cammino della vita, non possono essere appoggiate, se non che sul motivo dell'autorità. Un matematico, un filosofo, ignorando la medicina, è vessato da una malattia; può egli non intraprendere la cura seguendo l'autorità del medico?

In secondo luogo: noi non viviamo in tutti i tempi, nè in tutti i luoghi. Non possiamo in conseguenza conoscere gli avvenimenti umani, di cui non siamo testimoni, se non che per l'autorità degli altri uomini, che han vissuto ne' tempi e ne' luoghi, in cui i fatti sono accaduti. Vi ho spiegato ciò a lungo nel capitolo terzo.

Ma se noi c'inganniamo facendo uso dell'autorità altrui, quando questa non è necessarja, cadiamo ancora in errore, seguendo l'altrui autorità nelle cose, in cui questa è necessaria.

Gli storici, che ci narrano de' fatti, debbono per non indurci in errore, avere due qualità. Debbono sapere ciò che narrano, e non essere eglino stessi nell'errore. Debbono in secondo luogo ancora proporsi di non ingannarci. Ma gli sto-

(1) *Riflessione degna di esser ponderata da chi vuole usare uno stile oscuro e noioso, col pretesto della precisione, e dicendo che la verità non ha bisogno d'ornamenti, che non si adorni con stile florito, ridondante di figure, le quali sogliono esser dannose al rigore scientifico io lo concedo; ma si cerchi la chiarezza, la facilità, e si procuri ogni modo per render piacevole uno studio abbastanza per sè stesso severo. Si vestano le scienze come una grave matrona, ma non come una miserabile dannata all'ergastolo. Il tempo mangia tutti i libri scritti con cattivo stile, ancorchè sieno della più importante e squisita dottrina.*

rici non sempre conoscono la verità de' fatti che narrano, e non poche volte hanno interesse d' ingannarci; ed ecco i due fonti donde nascono gli errori storici. Le storie non sempre sono scritte da autori contemporanei: gli storici hanno molte volte riunito de' fatti, a loro trasmessi dalla tradizione orale (1). Questa omettendo alcune circostanze, ed associandone alcune altre, sfigura enormemente i fatti. Questo è provato da un fatto costante, ed è che le prime origini di tutti i popoli, eccettuato il popolo ebreo, son favolose. Fino alla metà del XV. secolo non vi fu stampa, nè stamperia. Tutti gli an-

(1) « *Chiunque crede qualche cosa*, dice Montagne, *stima opra di carità di far sì che altri ne resti persuaso, e per far ciò non teme punto di aggiungere di sua invenzione quanto che egli giudica necessario per supplire alla resistenza e al difetto che egli pensa trovarsi nell' intelligenza altrui.* » *Noi crediamo in generale che un' esposizione di una cosa fatta troppo fedelmente non ecciti negli altri una impressione così profonda come quella che proviamo noi stessi; quindi tante esagerazioni negli scritti e nei discorsi. Perciò anche trattandosi di storici, che abbiano scritto di cose successe ai loro tempi, è necessaria molta precauzione prima di credere tutto quello che narrano. Ecco in breve i principali precetti da osservarsi per non cadere in errore.* 1. *Quando tutti gli scrittori contemporanei sono uniformi nel raccontare un fatto, esso almeno nella sostanza è vero, poichè* neminem omnes, et nemo unquam omnes fefellit (*Cic. de Nat. Deor. l.* 1.) 2. *Se nel racconto delle circostanze di un fatto sono uniformi molti scrittori contemporanei, diversi di religione, di opinioni politiche, di interessi, di nazione ec. il fatto non solo è vero nella sostanza, ma anche nelle circostanze.* 3. *Quando un fatto, per quanto narrato da un solo, non trovasi smentito da alcuno contemporaneo, specialmente se eravi un interesse qualunque per eccitare a smentirlo qualora non fosse stato vero, il fatto narrato è successo.* 4. *Gli elogi che uno scrittore fa de' suoi nemici, ed il biasimo che fa degli amici debbonsi credere, qualora una qualche passione conosciuta in lui non ci ponga in diffidenza.* 5. *Uno storico trovato di*

tichi libri non ci son dunque pervenuti che in copie manoscritte. Si scriveva da primo o su le membrane degli alberi come su i papiri egizj, o su le foglie più grandi e dense, come su le foglie di palma; o su le tele, come erano i libri *lintei* de' romani; o su le lamine in rame, o su le pietre negli antichissimi tempi.

Quindi s'incominciò a scrivere su de' cuoj, e su le pelli, dette *pergamene* da Pergamo città dell'Asia minore, dove si

mala fede anche in un sol fatto che doveva e poteva sapere, o credulo soverchiamente, o pregiudicato verso una nazione, un istituto, un ordine di persone, ec. merita poca e punta credenza, specialmente in che ciò narra della gente a lui odiosa. 6. Uno stile enfatico, quasi poetico, o eccessivamente ornato fa temere che lo storico abbia avuto in mira più di farsi ammirare che di dire il vero. 7. Non si deve supporre che un fatto narrato da un solo contemporaneo acquisti più fede, perchè trovasi così ripetuto nelle storie di chi scrive molto tempo dopo. 8. Deve credersi vero un fatto, quando il narrarlo poteva costare allo storico che lo scrisse o la vita, o la tranquillità. 9. In certi tempi alcuni fatti non possono essere scritti impunemente; allora debbono credersi quando siano narrati dai posteri molto prossimi a chi visse quando avvennero, e che poterono udirli narrare da testimoni contemporanei. In generale; ad eccezione degli storici della Bibbia, *nei quali mai apparisce ombra di passioni umane che gli inducono a riflessioni spesso inopportune, e ad esclamazioni virulente contro i nemici ed i malvagi, in tutti gli altri anco più probi e veraci si scopre sempre qualche propensione, o qualche avversione. Le passioni a malgrado dello scrittore sono un prisma fatale che alterano gli oggetti e se i fatti che esso espone nella sostanza son veri, le circostanze son spesso alterate o taciute. La gran protesta di Tacito:* Mihi Galba, Vitellius, Otho nec beneficio, nec injuria cogniti *serve a poco. I vizii, o le virtù degl'individui di cui deve parlare indisponendo, o cattivandosi l'animo dello scrittore anche veritiero, l'inducono senza che quasi se ne accorga a dar tinte o più cupe, o più ridenti delle giuste agli oggetti che egli presenta.*

crede aver avuto principio. Finalmente trovata la carta si scrisse su le carte.

Ora essendosi per la lunghezza del tempo, e per varii accidenti, o distrutti o pure guasti i materiali, ne' quali erano scritti gli antichi libri, si è perduta la memoria de' veri fatti, ed il vero mezzo di verificare le tradizioni su i fatti che erano stati scritti. I copisti poi sono stati cagione di una moltitudine di sbagli. Eglino o servendosi di questi esemplari, o di esemplari non bene scritti, o leggendo con soverchia fretta, o non intendendo, davano delle copie per ogni verso sformate (1). Al che si vuole aggiungere, che usando delle volte stranissime abbreviature, o capricciose combinazioni di lettere, furono occasione di nuovi sbagli a' seguenti copisti, che per ordinario non furono che i monaci orientali e occidentali (2).

Non poche volte gli uomini hanno la volontà d' ingannare gli altri, e ciò può accadere in varii modi. Delle volte o l' ignoranza del vero autore di un libro, o l' interesse di venderlo più caro, o l' impegno di avere nelle contese un grande autore favorevole faceva, che l' opera di uno scrittore ricopiandosi fosse data fuori col nome di un altro più ragguardevole, e qualche volta che si alterasse. Da ciò nacque una moltitudine di libri supposti e guasti; così nelle cose profane, come nelle sacre.

Ma vi è un altro modo in cui seguendo l' altrui autorità possiamo cadere in errore, e consiste nell' uso de' vocaboli, coi quali gli altri esprimono i loro pensieri. Per intendere un li-

(1) *Dicea S. Girolamo che i copisti* scrivono non quel che trovano ma quello che intendono (*Epis.* 28. *ad Luc.*)

(2) *Se nella quasi totale barbarie in che fu involta l' Europa dopo la caduta dell' Impero romano, i religiosi in oggi tanto dispregiati da coloro che odiano in essi quelle virtù che professano o predicano almeno, non avessero salvate le più insigni opere dell' ingegno, chi sa se oggi la letteratura ed anche le scienze fossero al punto in cui sono? Comunque sia, forse tanti storici, oratori e poeti antichi, ne' quali si trovano bellezze straordinarie, e notizie importantissime oggi sarebbon per sempre perduti.*

bro è necessario legare ai vocaboli in cui è scritto, le stesse idee che vi ha legato l'autore il quale lo ha composto. Ora avviene non poche volte il contrario, specialmente nelle idee complesse. Risaliamo all'origine di questo fatto.

Le idee complesse sono un prodotto della sintesi: questa è di diverse specie. Vi è, come abbiamo detto nella Psicologia una sintesi reale. Questa, propriamente parlando, si versa su gl'individui e costituisce, come abbiamo detto nel capitolo secondo, l'esperienza primitiva. Vi ha un'altra sintesi, la quale costituisce l'esperienza comparata, e sebbene in questa entrino in combinazione elementi soggettivi, e possa per tal ragione riguardarsi come una sintesi *ideale*, e così io l'ho chiamata nella Psicologia; pure riferendosi essa agli oggetti della esperienza, può ancora riguardarsi come una *sintesi reale*. Può in conseguenza chiamarsi sintesi reale, tanto quella con cui si costituisce l'esperienza primitiva, quanto quella con cui si costituiscono le idee delle specie e de' generi, relative ad individui esistenti in natura. Tanto nell'una che nell'altra sintesi, le idee complesse che ne risultano hanno un oggetto reale nella natura diversamente considerato. L'idea complessa e particolare di un uomo ha un oggetto reale in questo individuo. L'idea complessa e generale di uomo ha un oggetto reale in tutti gl'individui di questa specie. L'idea generale fa parte dell'idea particolare; essa ha dunque la sua realtà nell'individuo.

Nelle idee complesse, formate colla sintesi reale, gli uomini non riuniscono tutti in un'idea complessa gli stessi elementi. Da ciò segue che il vocabolo, a cui si lega la idea complessa della sintesi reale, non desta in tutti gli uomini la stessa idea. Prendiamo per esempio il vocabolo *oro*. Nella bocca di un ragazzo questo vocabolo significa *un corpo di un colore giallo*; poichè egli non iscovre altre qualità nell'oro, se non che questo colore; ma quando fa altre sperienze conosce che questo corpo si fonde al fuoco, e si rende liquido: il significato del vocabolo *oro* cambia allora nella mente di quest'uomo: esso significa *un corpo giallo e fusibile*; laddove prima significava *un corpo giallo*. Continuando ad estendere la sperienza su l'oro, egli scovrirà che questo metallo è molto pesante, che esso pesa più dell'argento e del piombo, e che

pesa quasi venti volte più dell'acqua piovana; il significato del vocabolo, *oro*, continua dunque qui a cambiare; esso significherà: *un corpo giallo, fusibile, e pesante quasi venti volte più dell'acqua piovana.*

Continuando ad estendere la propria sperienza su l'oro; l'individuo di cui parliamo troverà che questo corpo non si rompe sotto i colpi del martello, ma che può estendersi; ed il vocabolo *oro* cambia ancora di significato: esso denoterà un *corpo giallo, fusibile, pesante quasi venti volte più dell'acqua piovana, malleabile, duttile.* Ecco quattro significati differenti del vocabolo *oro*. Se dunque i vocaboli delle idee complesse delle cose reali son capaci di diversi significati, come sapere il significato preciso, che ha avuto in mente l'autore che l'ha usato (1)?

Nell'esempio rapportato, sebbene il vocabolo *oro* sia il segno di differenti idee complesse, pure queste idee si riferiscono tutte ad uno stesso oggetto reale; ma se l'autore chiamasse *oro* ciò che il lettore chiama *argento*, qual difficoltà non troverebbe il secondo a comprendere la mente del primo? Io ve ne reco un esempio preso da' nostri santi libri. Nel primo capitolo della Genesi si legge. « Nel principio creò Dio il cielo, e » la terra. La terra poi era informe e vacua, e le tenebre erano » su la faccia dell' abbisso, e lo spirito di Dio si recava su le » acque. E Dio disse si faccia la luce, e la luce fu fatta. E vide » Dio che la luce era buona, e divise la luce dalle tenebre. E » chiamò la luce giorno, e le tenebre notte: e della sera e della » mattina si è fatto il primo giorno. Disse ancora Dio si fac- » cia il firmamento in mezzo delle acque, e divida le acque » dalle acque. E Dio fece il firmamento, e divise le acque che

(1) *Il fine del poeta deve esser veramente quello di istruire: il diletto è il mezzo che adopera. « Le muse prenderiano grande sdegno se affermassimo opera loro essere la » cetera e le tibie, e non la riforma de' costumi, e raddol- » cir le passioni in quelli che usano il canto e l'armonia »* (Plutarco *nel Convito*). *Ma pur troppo il più delle volte i poeti, cangiando il loro uffizio sublime, divengono i più pericolosi corruttori del genere umano, facendo bere un orrendo veleno in una coppa dorata e inghirlandata di fiori*

» erano sotto il firmamento dalle acque che erano sopra il
» firmamento. E Dio chiamò il firmamento *cielo*, e della sera
» e della mattina si fece il secondo giorno. Disse poi Dio:
» tutte le acque che sono sotto il cielo si congreghino in un
» luogo, ed apparisca la cosa arida. E Dio chiamò la cosa
» arida terra . . . E della sera e della mattina si è fatto il
» terzo giorno. Disse poi Dio si facciano i luminari nel fir-
» mamento del cielo, e dividiamo il giorno e la notte, e ser-
» vano per segni de' tempi, de' giorni, e degli anni, affinchè
» risplendano nel firmamento del cielo, ed illuminino la terra.
» E fece Dio due gran luminari . . . e le stelle, e li pose nel
» firmamento del cielo, acciò mandassero la luce sopra la
» terra . . . E della sera e della mattina fu fatto il quarto
» giorno.

Quando il sacro scrittore scrive: *nel principio creò Dio il cielo e la terra*, che cosa mai intende egli denotare con questo vocabolo *Cielo?* l'astronomia intende per cielo la sfera mondana, che nel tempo di ore 24 sembra muoversi intorno la terra da oriente in occidente. Ma è questo forse il senso in cui lo prende l'Autore sacro? Tutti i corpi celesti essendo stati creati nel quarto giorno segue, che la totalità di questi non sia il Cielo, che Mosè dice creato nel principio. Inoltre il Cielo si dice fatto nel secondo giorno, ed un tal Cielo è il firmamento che divide le acque dalle acque. Il Cielo dunque, di cui parlasi nel primo verso della Genesi, non è il Cielo dell'Astronomia, nè quello creato il secondo giorno.

Domando inoltre: Che cosa intende *Mosè* pel vocabolo *giorno?* Ne' libri de' matematici il vocabolo giorno si prende per quello spazio di tempo, in cui il Sole sembra compiere una intera rivoluzione intorno la terra, o pure per quello spazio di tempo, in cui il Sole dimora sul nostro orizzonte; ora essendo il Sole stato creato nel quarto giorno, il vocabolo di giorno non può prendersi da Mosè in niuno de' due sensi enunciati.

Domando finalmente, che cosa intende egli Mosè per *luce?* La luce secondo la scuola di Cartesio è una materia posta in moto dal Sole. Secondo poi la scuola di Newton è un'emanazione de' corpi luminosi, e perciò dal Sole. In qualunque di queste due opinioni la luce deriva dal Sole. Ora questo astro

essendo stato creato il quarto giorno, la luce di cui parla Mosè ne' giorni antecedenti, non era nè quella di cui parla Cartesio, nè quella di cui parla Newton. I vocaboli in conseguenza di *Cielo*, di *giorno*, di *luce*, si riferiscono da Mosè ad oggetti diversi di quelli, a cui li riferisce la fisica di oggi (1).

§. 75. Vi sono idee complesse risultanti dalla sintesi ideale, le quali non si riferiscono ad alcun archetipo. Avendo l'idea di una linea retta, il geometra può formarsi l'idea complessa di un poligono regolare di mille, di duemila, di tremila

(1) *La bibbia presenta spesso oscurissimi passi, anche indipendentemente dalla profondità dei misteri che in essa si trattano, e par la difficoltà della lingua ebraica e per la lontananza dei tempi. L'intelligenza di tali passi esige gran dottrina, e studii profondi. Si vedano le opere di* Du-contant *e dell'Ab.* Lanci, *e non si dubiterà della mia asserzione. Il passo citato dal ch. Autore è certamente dei più difficili, pure senza ricorrere all'erudito sistema di Calmet, perchè non si potrebbe intendere per* cielo *la materia di cui son formati i corpi così detti* lucidi, *e per* terra *l'altra di cui son formati gli* opachi*? Per* luce *qui si potrebbe indicare quella materia che posta in moto dai corpi lucidi, i quali hanno la proprietà di così modificarla, produce i fenomeni della luce, e questa materia (forse l'*etere *della fisica moderna) poteva esistere senza che fossero organizzati i corpi che poi doveano modificarla. Suppongasi di più che in un luogo fosse agglomerata la materia lucida, la quale già cominciasse a modificar l'etere, e in un altro luogo fosse riunita la materia opaca, la quale per un primo moto comunicatole da Dio volgesse ora una parte ora un'altra alla materia lucida, questa rivoluzione potea dar luogo a quello che qui dicesi* giorno, *diverso forse nella durata dal nostro, ma pure determinato da luce e tenebre alternative. Non credo quest'ipotesi stranissime: ma qualora lo siano, io penserò sempre che in quei pochi versi, in cui l'ispirato Mosè descrive la creazione, sia riposta una fisica profonda, e che fatte nuove scoperte, forse un giorno si maraviglieranno i filosofi che prima non siasi letto ivi ciò che formerà la parte più bella e fondamentale delle teorie.*

lati ec. Egli nel formare questa combinazione non segue mica le combinazioni, che a lui presenta la natura: queste combinazioni son in origine un prodotto dell' attività sintetica dello spirito, il quale prescinde dalla realtà di esse fuori dello spirito. La Geometria non ha bisogno dell' esperienza: ella è una scienza interamente ipotetica.

Lo stesso dee dirsi delle idee complesse della morale. Combinando, per cagion di esempio, l' idea di omicidio con quella di padre, il moralista si forma l' idea complessa del *parricidio*.

Egli non ha bisogno di osservare la realtà di questa combinazione; e le verità della morale non lascerebbero di esser certe, sebbene il delitto del parricidio non fosse giammai accaduto. La morale è anche una scienza ipotetica, come la matematica pura.

La sintesi ideale si effettua dunque in due modi, o ripetendo la stessa idea, o combinando idee diverse; ma in ogni modo i prodotti di questa sintesi non si riferiscono ad alcun archetipo in natura. A dir tutto in breve, i prodotti della sintesi reale si riferiscono ad un oggetto *reale naturale*: i prodotti della sintesi immaginativa civile si riferiscono ad un oggetto *reale fattizio*: i prodotti della sintesi immaginativa poetica si riferiscono ad un oggetto *chimerico e finto*: i prodotti finalmente della sintesi ideale non si riferiscono ad alcun oggetto. Io non intendo con ciò, che gli oggetti non somministrino allo spirito de' motivi per formare queste combinazioni ideali. Dico solo che lo spirito prescinde nelle combinazioni di cui parliamo, dalla loro esistenza fuori di se stesso, e che egli può formarle senza averle osservate in alcun oggetto.

I nomi delle idee complesse de' matematici non presentano alcuna ambiguità, per le seguenti ragioni: I. le idee semplici che entrano in queste combinazioni, sono idee essenziali allo spirito umano, essendo le idee dello spazio e dell' unità: II. queste combinazioni sono formate dalla stessa idea ripetuta in uno stesso, o diverso modo: III. i matematici prendono la precauzione di definire i vocaboli delle loro idee complesse; IV. eglino rendono sensibili queste idee colle figure.

Ma i nomi delle idee complesse, le quali sono composte di

diverse idee semplici, e che *Locke* chiama *nomi de' modi misti*, presentano una grande ambiguità ed incertezza, ed eccone le ragioni. Quando i ragazzi apprendono le lingue, per far loro intendere ciò che significano i nomi delle idee semplici, o delle idee complesse degli oggetti reali, si mostra ordinariamente loro la cosa, di cui si vuole che eglino abbiano l'idea, e si dice loro molte volte il nome che ne è il segno. Ma per i nomi de' modi misti, e principalmente per i più importanti che esprimono le idee morali, i ragazzi ordinariamente apprendono prima i vocaboli; e per saperne il significato o eglino ricorrono agli adulti, per ispiegarlo loro, o pure l'indovinano da se stessi, colle proprie riflessioni nella conversazione ordinaria degli uomini.

Da ciò avviene che questi vocaboli, nella bocca della maggior parte degli uomini, non sono altra cosa, se non che semplici suoni; o se pure hanno qualche significato, questo è ordinariamente molto indeterminato.

Coloro, che sono i più esatti a determinare il senso che eglino danno a' vocaboli, non possono evitare l'inconveniente di legare a' vocaboli idee complesse differenti di quelle, che altre persone abili vi legano. Sebbene per cagion di esempio i vocaboli di *gloria*, di *onore*, di *gratitudine* ec. sieno gli stessi nella bocca di tutti gl' italiani, intanto l'idea complessa, che ciascuno ha nello spirito, e che esprime con tali vocaboli, è molto differente ne' diversi individui.

Le combinazioni della sintesi immaginativa sono ancora arbitrarie. Ora siccome non tutti fanno queste combinazioni, così non tutte le lingue hanno un vocabolo destinato, per esprimere la stessa idea complessa; perciò molte volte non si può tradurre il vocabolo di una lingua, per mezzo di un vocabolo di un' altra.

È facile dedurre da tutte queste osservazioni, quale oscurità dee essere stata generalmente sparsa negli scritti degli autori antichi, e che son vissuti in differenti paesi. Il gran numero de' volumi, che gli eruditi hanno scritto per illustrare queste opere, prova quanta penetrazione, e quanta forza di raziocinio si richiegga per iscovrire il vero senso degli antichi autori.

Quella disciplina, in cui si spiegano le regole per valutare

l'altrui testimonianza, e per distinguere i libri genuini dai supposti, i pezzi intrusi da aliena mano, i pezzi mancanti ec. chiamasi *Critica*, e quella parte della critica, in cui si spiegano le regole per l'interpretazione de' libri, chiamasi *Ermeneutica* (1). Un generale pirronismo su i fatti dell'antichità è una follia; ma un dommatismo generale non è una follia minore: *Medium tenuere beati.*

Io ho compiuta l'analisi di tutte le cagioni de' nostri errori: non so se ne abbia omesso alcuna; ma credo di no (2).

(1) *Ecco alcune delle principali regole d'ermeneutica* I. *Indizio di libro supposto è vederlo negli antichi codici attribuito ad un autore differente da quello di cui porta il nome, non conoscendosi la ragione di tal cambiamento.* II. *Sarà indizio d'interpolazione, cioè di addizioni di uno scrittore diverso, il trovarsi gli antichi codici costantemente senza i pezzi che appariscono nei nuovi.* III. *Deve credersi mutilato se trovasi mancante di qualche pezzo importante citato da autori antichi, come appartenente ad esso.* IV. *E' spurio o almeno interpolato un libro che contiene delle dottrine e delle opinioni contrarie decisamente a quelle seguite dall'autore.* V. *Dicasi lo stesso di un libro in cui si rammentano persone e fatti che furono in tempi posteriori all'epoca in cui visse lo scrittore supposto.* VI. *Vocaboli e modi di dire comparsi in un'epoca posteriore a chi scrisse il libro, danno indizio che è spurio o interpolato.*

(2) *I Logici assegnano alcune sorgenti d'errore nelle* parole *o nelle* frasi *con cui si esprimono i giudizii, e queste sono.* L'equivoco, l'anfibologia, la fallacia d'accento, la fallacia di dizione. *La prima fallacia consiste nel prendere in un senso differente da quello che deve avere un vocabolo atto ad esprimer cose diverse, come* vite *frutto*, vite *macchina. La seconda ha luogo quando la sintassi dà luogo a due significati diversi, così dicendosi* Ajo te, Aeacida. Romanos vincere posse, *non s'intende chi debba essere il vincitore se Pirro o i Romani. La terza nasce dal vario significato che acquista un vocabolo secondo che si pronunzia in un modo o in altro per es.* rosa, ròsa, voto, vòto, *ec. Così nell' esametro.* Quam *mala* sunt *mala* haec quae mandere

Io sono stato guidato in questa analisi dal principio, che tutti gli errori son giudizii falsi, e che essi debbono in conseguenza avere gli stessi motivi de' nostri giudizii. Quando questi motivi son reali, i giudizii son veri; quando i motivi son apparenti, e ci presentano un falso aspetto, i giudizii son falsi. Quando si prende, per esempio, per testimonianza dei sensi ciò che questi non dicono, i giudizii son appoggiati su i motivi apparenti del senso interno, o de' sensi esterni.

Alcuni filosofi ripongono fra le cagioni de' nostri errori le passioni. Ma dell'influenza delle passioni su lo sviluppo dell' intendimento parleremo nella filosofia pratica o morale.

mala nequit, *la voce* mala *secondo che ha la prima sillaba breve o lunga significa* cattive, pomi, mascella. *La fallacia di dizione dipende da un vocabolo che ha presso a poco lo stesso significato, ma non è costante in modo da esprimer sempre le medesime idee con precisione. Così* metà *di* più oggetti *significa o la metà del loro numero, o la metà di ciascuno oggetto. I Romani ingannarono Antioco chiedendo per patto la metà delle sue navi, il che accordato, pretesero di volerne non la metà numerica, ma la metà di ciascuna. Tali errori però possono ingannare i poco esperti, e sono veramente puerili.*

CAPO V.

DELLA PROBABILITA'. DELLE IPOTESI

§. 76. Quando più cose sono richieste, per l'esistenza di una qualità, o più cose concorrono a produrre un'effetto, o come concause, o come condizioni, e di queste se ne conosce la maggior parte, ma non tutte; la qualità o l'effetto non può dedursi se non che *probabilmente*: Lo stesso accade quando un'effetto può nascere da varie cause: non si può allora concludere dall'effetto dato ad una certa causa, se non che probabilmente.

Quando poi si ha un effetto di cui si ignora la causa, allora i filosofi sogliono ricorrere alle *ipotesi*, cioè suppongono l'esistenza di una causa determinata, per ispiegare l'effetto.

Se osservo in un giovanetto. I. Un ingegno grande e pronto, II. un'ardente desiderio di sapere, III. un'applicazione indefessa allo studio, IV. un'abbondante copia di soccorsi per lo studio come libri, maestri ec. V. un'ottima volontà nei maestri, VI. un buon metodo d'istruirlo; io deduco probabilmente che il giovanetto di cui parliamo, diverrà un uomo dotto, e l'ornamento della repubblica letteraria. Questa deduzione è probabile, e non certa; poichè per l'effetto si richiedono altre condizioni, che io non conosco. Il giovanetto dee serbare la sua sanità, che un morbo potrebbe rapirgli, e con essa rapirgli il vigor dell'ingegno, e formare un'ostacolo alla continuazione dell'applicazione. Potrebbe inoltre il giovanetto esser sedotto da' piaceri, ed immergendosi nelle vie limacciose del vizio abbandonare lo studio, e la meditazione. Potrebbe ancora per una calunnia di un potente essere gettato in un carcere, e così rimaner privo de' soccorsi necessarii al progresso della scienza: in breve, potrebbe da varii

accidenti venire impedita la continuazione dello studio. Per poter esser certo dell' effetto, dovrei conoscere la continuazione de' mezzi per progredire nel sapere. Io non ho dunque tutte le condizioni necessarie per l' esistenza dell' effetto, ma solamente ne ho la maggior parte; la mia deduzione è perciò solamente probabile.

Similmente se in una sera di estate trovo molto riscaldata una pietra, su di cui vedo della cenere, il calore in questa pietra ha potuto derivare tanto dal sole, che dal fuoco su di essa acceso: la veduta nondimeno delle ceneri, mi spinge a giudicare che il fuoco acceso sulla pietra abbia influito a produrre il calore che in essa osservo. Ma questa deduzione non può essere che probabile; poichè le ceneri han potuto essere da un altro luogo trasportate su la pietra; inoltre han potuto rimanervi dopo di essere stato acceso il fuoco molti giorni innanzi, e così tutto il calore accumulato su la pietra di cui parlo ha potuto solamente derivare dall' azione del sole.

Le nostre deduzioni dunque probabili, quando noi non abbiamo note tutte le condizioni necessarie per l' esistenza di una qualità, o di un effetto; o non abbiamo note tutte le condizioni necessarie, per determinare la causa di un effetto dato.

Un giudizio probabile è dunque un giudizio appoggiato su motivi conosciuti per insufficienti.

§. 77. Ogni proposizione in se stessa considerata è necessariamente o vera o falsa. Ma una stessa proposizione può essere certa ad un uomo, incerta ad un altro. Da ciò segue che la certezza, la probabilità, il dubbio, sono stati dello spirito umano che possono esser differenti in differenti individui. Un esempio rischiarerà meglio questo pensiere. La proposizione: *al di fuori dello spirito esistono corpi*, in se stessa considerata, è necessariamente vera o falsa. Ma essa è certa per un materialista, incerta per uno scettico, il quale può trovarla più o meno probabile. La proposizione poi: *al di fuori dello spirito non esistono corpi*, è certa per un idealista, incerta per uno scettico, il quale può trovarla più o meno probabile.

L' ignoranza, la scienza, il dubbio, l' opinione, son dunque diversi stati dello spirito. L' ignoranza consiste nella mancanza

assoluta di motivi per giudicare. Se mi domandate: *il numero delle stelle è pari o dispari?* risponderò d'ignorarlo, perchè non ho alcun motivo per giudicare essere il numero delle stelle pari; nè ne ho alcuno per giudicare essere questo numero dispari. Un testimone mi dice di aver veduto che Tizio con un colpo di spada ha ucciso Cajo; un altro mi dice di aver veduto che il colpo di spada fu vibrato a Tizio da Sempronio. Se ignoro le qualità morali de' due testimoni, e lo stato diverso dell'anima loro, stando alla loro semplice testimonianza, sarò nel dubbio se Tizio sia stato ucciso da Cajo, o pure da Sempronio; perchè il motivo per affermare è uno, e quello per negare è ancora uno. Quando dunque si ha un ugual numero di motivi per affermare che per negare, un tale stato dello spirito chiamasi *dubbio*. Quando il numero de' motivi per l'affermazione è maggiore di quello per la negazione, la proposizione affermativa si chiama *probabile*. Se il maggiore numero de' motivi è a favore della proposizione negativa, questa sarà probabile. Gli stati dello spirito riguardo alla conoscenza son dunque l'ignoranza, il dubbio, l'opinione, la scienza: il dubbio e l'opinione sono diverse specie d'incertezza.

Sebbene la certezza, e la probabilità sien relative all'animo di ciascun uomo, pure, avuto riguardo alle facoltà dello spirito umano in generale, può universalmente stabilirsi, esservi alcune proposizioni su le quali egli non può acquistare che la probabilità. La ragione si è che vi ha una certezza, la quale è il risultamento necessario di un determinato uso delle nostre facoltà; e che da un'altra parte vi sono de' limiti prescritti allo spirito umano, i quali non può egli oltrepassare giammai. Così possiamo generalmente asserire che l'intelletto dell'uomo può avere la certezza di questa proposizione: *tutti i raggi di un cerchio sono eguali*; e che avrà una tal certezza sempre che, avendo le idee del cerchio e del raggio, ne farà la conveniente comparazione.

Un filosofo può asserire senza tema di errare che vi sono molti avvenimenti futuri, riguardo a' quali non può aversi se non che una previsione probabile. L'esempio recato di sopra del giovanetto studioso può servire a render chiaro ciò che dico. Chi mai può prevedere con certezza che il nominato

giovanetto vivrà tanto tempo da divenire un uomo celebre? Chi mai potrà prevedere con certezza che niuna causa accidentale lo rapirà allo studio ed alla gloria?

Vi sono de' limiti prescritti allo spirito umano. Egli ignorerà sempre le proprietà assolute degli oggetti esterni. Iddio sarà sempre per lui un essere incomprensibile. L'azione sarà sempre un mistero.

§. 78. È una certezza metafisica, dice *Filangieri*, secondo l'idea comune che si ha della certezza, che ne' triangoli rettangoli il quadrato dell'*ipotenusa* è uguale alla somma de' quadrati che si fanno ne' *cateti;* ed è una certezza morale che Cesare conquistò le Gallie. Si domanda; quale di queste due proposizioni sarà più certa per un uomo? Io rispondo, continua *Filangieri*, che per un geometra sarà più certa la prima, e per un filologo la seconda. Manca al geometra la cognizione intera di tutti quei principj, di tutte quelle proposizioni, di tutti quei raziocinii che dimostrano l'uguaglianza del quadrato dell'ipotenusa a' quadrati de' *cateti;* o se ha la cognizione di tutte queste cose, egli non ha l'uso di combinarle con tanta franchezza, quanta se ne richiede per vederne tutti i rapporti, tutti i risultamenti. Nella certezza dunque, conclude il filosofo citato, non vi è niente di assoluto: tutto in essa è relativo; ed i gradi di maggiore o minore certezza così di due uomini sulla stessa proposizione, come di uno stesso uomo sopra due proposizioni diverse, non si possono ritrovare che nella disposizione dell'animo di colui che gli ha.

Ciò che ho rapportato dell'illustre scrittore merita riflessione. Supponiamo concentrati in uno stesso individuo il geometra ed il filologo, e per non fare una supposizione che i fatti non somministrano ponghiamo che questo individuo sia *Newton*, il quale fu insieme geometra immortale, e filologo esimio; domandasi: quale delle due proposizioni rapportate sia stata per lui più certa? *Filangieri* risponderà forse che la certezza nel caso supposto è uguale per tutte due le proposizioni? Una tal risposta sarebbe per me equivoca, e meritarebbe una spiegazione.

Abbiamo distinto le verità necessarie dalle verità contingenti, e fa d'uopo ancora distinguer queste in quelle che

hanno per oggetto le costanti leggi della natura, e quelle che hanno per oggetto le azioni libere degli uomini. Lo spirito percepisce il rapporto fra il predicato, ed il soggetto nelle prime in un modo diverso, in cui lo percepisce nelle seconde e nelle terze; e nelle seconde lo percepisce ancora in un modo diverso, in cui lo percepisce nelle terze. *Il cerchio ha i raggi uguali. L'oro è malleabile. Cesare ha conquistato le Gallie.* Ecco tre giudizii espressi colle parole. Ma questi giudizii sono di diversa natura pel diverso modo in cui lo spirito può percepire il rapporto fra il predicato ed il soggetto. Per conoscere questo modo diverso basta enunciarlo nelle proposizioni così: *Il cerchio ha necessariamente i raggi uguali. L'oro è naturalmente e costantemente malleabile. Cesare ha liberamente conquistato le Gallie.*

Fa d'uopo distinguere il sentimento della certezza dal giudizio su la certezza. Il primo è la coscienza di un giudizio senza il timore d'ingannarsi. il secondo è un giudizio vero o falso, con cui si pensa che il numero de' motivi a favore di un giudizio è sufficiente. Da ciò segue che un uomo può giudicare che una data proposizione è certa, e nello stesso tempo esser affetto da un sentimento d'incertezza riguardo alla stessa. È questo il caso di *Obbes* che, persuaso della non esistenza degli spiriti, ne temeva ciò non ostante l'apparizione. Similmente un uomo può essere incerto di una proposizione per giudizio, ed esserne certo per sentimento non essendo affetto da alcun timore d'ingannarsi. Credo che questo era il caso di *Bayle*. Io non trovo, mi pare che egli diceva, le prove certe della religione; ma io la credo per sentimento.

Premesse queste distinzioni su la verità e su la certezza, si vede in primo luogo che la certezza è semplice ed indivisibile, e che non può darsi una certezza maggiore di un'altra certezza; e che perciò è irragionevole d'istituire alcun paragone su la qualità della certezza. Se la certezza si prende per sentimento, è necessario che vi sia o non vi sia il timore d'ingannarsi; nel primo caso non vi ha affatto certezza, nel secondo la certezza esiste. Se la certezza si prende per giudizio, o si giudica che i motivi a favore di una proposizione non sono sufficienti; e non vi ha certezza: o si giudica che questi motivi sono sufficienti; e la certezza esiste. Non

si parla dunque con esattezza, quando si domanda: *qual certezza è maggiore: la metafisica, la fisica, o la morale?*

Ma sebbene non possa istituirsi alcun paragone circa la quantità, o il grado della certezza, pure non può non ammettersi diverse spezie di certezza. Prendiamo le tre proposizioni rapportate di sopra. *Il cerchio ha necessariamente i raggi uguali. L'oro è costantemente malleabile. Cesare ha liberamente conquistate le Gallie.* Se il modo di giudicare in queste proposizioni è diverso, segue che la coscienza di ciascuno de' tre giudizii rapportati è diversa ancora. La prima racchiude in sè il sentimento della necessità del predicato, la seconda quello della costanza, la terza quello dell'*eventualità*. Considerata dunque la certezza nel sentimento, la distinzione delle tre certezze *metafisica*, *fisica*, e *morale*, mi sembra di doversi ammettere. Se poi la certezza si considera nel giudizio, l'enunciata distinzione si dee ammettere ancora. Nella prima proposizione lo spirito non può trovare un numero di motivi, ma un solo motivo, e questo è l'*identità*; nelle due altre vi debbono concorrere per la certezza molti motivi. E finalmente l'oggetto del giudizio della certezza essendo diverso ne' casi enunciati, i giudizii su la certezza sono di tre spezie, perchè gli oggetti su di cui si versano sono di tre spezie, cioè giudizii su i rapporti d'identità o di diversità delle nostre idee, giudizii su i fatti dell'ordine naturale, e giudizii su i fatti volontarii e liberi degli uomini.

Il giudizio su la certezza può esser vero, e può esser falso. Per evitar l'errore in siffatti giudizii su la certezza fa d'uopo badare alla natura del giudizio che forma l'oggetto dell'altro giudizio su la certezza. Nei giudizii sperimentali sintetici sarebbe assurdo il richiedere per la loro certezza la necessità, o l'impossibilità dell'opposto. Ne' giudizii su i fatti liberi degli uomini sarebbe ugualmente irragionevole il pretendere che ciascun uomo fosse testimone oculare del fatto che narrasi. La natura di questi giudizii esclude i motivi, de' quali parliamo.

Le riflessioni fatte su i giudizii de' fatti liberi possono presso a poco applicarsi ai giudizii su i fatti particolari o straordinarii della natura fisica; come sarebbero i seguenti: *Il Vesuvio nelle vicinanze di Napoli, e l'Etna nella Sicilia man-*

dano fuori delle loro cime del fuoco. Forti tremuoti nel 1783 fecero molto danno nelle Calabrie.

§. 79. I giudizii, in forza de' quali gli uomini operano nel corso ordinario della vita, sono per lo più probabili, e non possono per lo più esser che probabili. Se il negoziante non volesse intraprendere i suoi negozii se non nel caso in cui fosse certo del guadagno, il commercio non avrebbe esistenza. Se il viaggiatore non volesse intraprendere i suoi viaggi se non nel caso in cui fosse certo di non andare ad incontrare alcun pericolo, non si muoverebbe certamente dalla propria casa. Si può dir lo stesso di tutti i fatti che dipendono da condizioni, che non possono con certezza prevedersi. Per oprare con prudenza in questi casi è sufficiente la probabilità più o meno grande che sia possibile.

Da ciò segue che è una falsa logica dagli avvenimenti giudicar de' consigli; sebbene uno abbia preso una risoluzione prudente seguendo la probabilità, il farlo reo di quanti mali dopo son accaduti, o per semplice caso, o per malizia di altri uomini, o per altri accidenti, i quali era impossibile prevedere, sarebbe un errore. Non solamente amano gli uomini, riflette sensatamente l'autore dell'arte di pensare, ugualmente l'essere saggi e felici; ma non pongon divario tra il felice ed il saggio, nè tra l'infelice ed il colpevole, questa distinzione sembrando loro esser troppo sottile. Sono ingegnosi nel trovar difetti, da' quali s'immaginano che sieno nati i mali avvenimenti: e siccome gli astrologi, visto qualche accidente, mai non mancano di trovar l'aspetto delle stelle che l'hanno predetto; così costoro non mancano di trovar dopo le disgrazie e le calamità, che chi vi è caduto se le ha meritate con qualche azione imprudente. Gli è mal riuscita la cosa; egli ha dunque il torto. Così comunemente ragionasi e si è ragionato, perchè sempre vi fu poca esattezza ne' giudizii degli uomini, i quali non conoscendo le vere cagioni delle cose, le assegnano secondo gli avvenimenti, lodando quelli che felicemente, e biasimando quelli che infelicemente riusciti vi sono.

La probabilità ha de' gradi; per determinarli fa d'uopo conoscere il numero sufficiente de' motivi per la certezza del giudizio in quistione. Riprendiamo l'esempio del giovinetto

studioso recato di sopra §. 76. Ai sei motivi che ho per giudicare che diverrà un uomo dotto, aggiungiamo quelli che mi mancano per mettermi in istato di certezza: questi sono I. la continuazione del vigor dell'ingegno; II. la continuazione della buona volontà di studiare; III. la continuazione de' mezzi esterni per farlo. Il numero sufficiente de' motivi sarebbe dunque quello di nove: di questi ne concorrono a favore del mio giudizio sei; la probabilità è dunque qui di sei noni. Ma il calcolo potrebbe farsi altrimenti. Le condizioni, affinchè il giovanetto divenisse dotto sono I. vigor d'ingegno; II. genio per lo studio; III. circostanze esterne favorevoli; IV. continuazione del vigor dell'ingegno; V. continuazione del genio; VI. continuazione delle circostanze esterne favorevoli. In questa posizione il numero de' motivi a favore del mio giudizio è tre, e la probabilità è di tre sesti. Questo esempio fa vedere che la determinazione del grado della probabilità non riesce sempre senza difficoltà; e che molte volte non può determinarsi affatto. Come determinare, per esempio, il grado della probabilità della continuazione della salute del giovanetto? Io ho chiamato probabile quella proposizione, a favore della quale concorre il maggior numero de' motivi; ma comunemente non si usa sempre un tal linguaggio, e si chiama anche probabile quella proposizione, a favor della quale concorrono alcuni motivi, qualunque ne sia il numero.

Difetto molto ordinario fra gli uomini si è il giudicare temerariamente delle azioni e intenzioni altrui; e vi si cade, perchè non si calcola la probabilità delle deduzioni. Potendo un effetto nascer da varie cagioni, si attribuisce ad una cagione sola.

L'autore dell'arte di pensare ne reca alcuni esempi. Un uomo di lettere è di un medesimo parere con un eretico in una materia critica indipendente da qualunque controversia di religione: un avversario maligno ne conchiuderà aver egli dell'inclinazione per gli eretici; ma ciò temerariamente, potendo quest'uomo di lettere essere indotto dalla ragione e dalla verità ad essere di una tale opinione. Uno scrittore parlerà con qualche ardore contro di un'opinione che crede pericolosa. Si accuserà di odio e mal animo contro di chi l'ha pronunziata; ma ciò temerariamente ed ingiustamente, questo

ardore potendo ugualmente nascer dal zelo della verità, e dall'odio contro le persone. Uno è amico (1) di un malvagio; concludesi che è unito d'interesse col malvagio, e che partecipa delle colpe di lui. Così non ne segue: forse le ha ignorate, e forse non vi ha parte alcuna. Qualche volta non si riverisce chi si dee. Colui, dicesi, è un superbo, un insolente. Ma ciò forse procede da inavvertenza e da dimenticanza. Il silenzio qualche volta è segno di modestia e di saggezza, e qualche volta di stupidezza. Si concluderà perciò male dicendo: egli non parla, è dunque stupido. La lentezza denota ora un animo assennato, ora un ottuso. Non si ragionerà bene dicendo: è egli lento nelle sue operazioni, è dunque d'ingegno ottuso. Il cangiar di parere talvolta è indizio d'incostanza, talvolta di sincerità. Mal si concluderà perciò, un uomo esser incostante per aver cambiato d'opinione, tal cambiamento potendo derivare dall'amore della verità.

§. 80. Parliamo brevemente delle ipotesi. Quando s'ignora la causa di un dato effetto, si ricorre alle ipotesi, cioè si suppone che la causa sia una certa cosa. La prima condizione delle ipotesi è che non sieno in se stesse impossibili, cioè contraddittorie, e che i fatti osservati non le contradicano. La seconda è che spieghino i fenomeni. Se manca la prima condizione, le ipotesi son certamente false, e non possono ammettersi; se manca la seconda, non sono ipotesi, poichè il fine delle ipotesi è appunto quello di spiegare alcuni dati effetti. Gli esempii renderanno chiara l'applicazione di queste regole. Per ispiegare i fatti del pensiere un materialista suppone nel cervello un certo organo chiamato il *sensorio*, o il principio del sentimento: egli aggiunge che i diversi pensieri non sono se non che diversi moti del sensorio. Questa ipotesi ripugna ai fatti del pensiere, i quali, come abbiamo dimostrato nell'ideologia, ci mostrano l'unità sintetica del pensiere; e questa è impossibile senza l'unità metafisica del soggetto pensante; o per dir meglio, nel sentimento dell'unità sintetica del pensiere si contiene il sentimento dell'unità me-

(1) *Qui* amico *sembra che debba prendersi non in senso stretto, perchè l'amicizia vera non può aver luogo nè tra due malvagi, nè tra un malvagio ed un uomo onesto.*

tafisica del *me* pensante. L' ipotesi del materialismo è dunque un'ipotesi falsa ed assurda.

Bonnet cerca di spiegare di una maniera meccanica il fatto della reminiscenza. Egli chiama fibra *vergine* quella fibra del cervello che non è stata mossa ancora, e suppone che il moto della fibra vergine sia diverso dal moto della stessa fibra, allora che è mossa della stessa maniera per la seconda volta, e dopo ancora; e che l'impressione fatta su l'anima dalle fibre vergini non è la stessa di quella che vi producono queste fibre allora che son mosse della stessa maniera dopo la prima volta. Il sentimento, egli conclude, che produce questa diversità d'impressione, è la reminiscenza. Questa ipotesi ha il difetto di non ispiegare il fatto che si propone di spiegare. Per aver luogo la reminiscenza è necessario che lo spirito abbia la stessa idea raddoppiata, ma in un modo alquanto differente: *Bonnet* pretende che questa differenza risulti dalla diversità che passa fra il moto della fibra vergine, ed il moto della stessa fibra mossa dello stesso modo dopo di aver perduto la sua verginità. Ma allora che il moto della fibra non vergine esiste, il moto della fibra vergine non è più. L'ipotesi dunque di cui parliamo non ispiegando il fatto che essa si propone di spiegare, dee cancellarsi dal numero delle ipotesi.

Malebranche vuol spiegare che la facilità di pensare si acquista coll'esercizio, come tutti gli altri abiti. Egli prende per principii questi fatti: I. il moto è la causa de' cambiamenti che avvengono nel corpo umano; II. gli organi hanno una maggior flessibilità a proporzione che maggiormente si esercitano. Egli suppone in seguito che tutte le fibre del corpo umano sono tanti piccioli canali, ove circola un liquore sottilissimo chiamato *spiriti animali*, il quale si spande nella parte del cervello ove è la sede del sentimento, e vi fa differenti traccie che son legate colle nostre idee, e che le risvegliano. Da ciò *Malebranche* conclude che bisogna ne' primi anni della vita esercitarsi a meditare su di ogni sorta di oggetti, a fine di acquistare una certa facilità di pensare a ciò che si vuole. Perchè nello stesso modo che acquistiamo una gran facilità di rimuovere le dita delle nostre mani in ogni maniera, e con una gran velocità pel frequente uso che ne facciamo suonando degli strumenti; così le parti del nostro

cervello, di cui il moto è necessario per immaginare ciò che vogliamo, acquistano per l'uso una certa facilità a piegarsi, la quale fa sì che s'immaginino le cose che si vogliono immaginare con molta facilità e chiarezza.

L'ipotesi rapportata ha tutte le condizioni per un'ipotesi. Essa non è contraddittoria in se, nè ripugna a' fatti osservati. Essa spiega il fatto che si propone di spiegare. Ma essa non è che una ipotesi; poichè i canaletti delle fibre, ed il liquore in essi chiamato *spiriti animali* sono cose ipotetiche, cioè supposte, non provate.

Questa ipotesi somministra eziandio a *Malebranche* le spiegazioni di altri fatti. Egli vi trova fra le altre cose la ragione de' differenti caratteri che si scorgono negli spiriti umani. Gli basta perciò di combinare l'abbondanza, e la scarsezza, l'agitazione e la lentezza, la grossezza e la picciolezza degli spiriti animali colla delicatezza e colla grossezza, l'umidità e l'aridità, la rigidezza e la flessibilità delle fibre del cervello. Nella stessa maniera, egli dice, che la larghezza, la profondità, e la nitidezza de' tratti di qualche incisione dipende dalla forza colla quale il bulino agisce, e dalla debole resistenza del metallo; così la profondità e nitidezza de' vestigi dell'immaginazione dipende dalla forza degli spiriti animali, e dalla costituzione delle fibre del cervello; ed è la varietà che ritrovasi in queste due cose che produce la gran differenza la quale si ravvisa tra gli spiriti. Il filosofo citato deriva dalla costituzione del cervello ne' bambini, negli uomini fatti, e ne' vecchi, la differenza che si scorge nella facoltà d'immaginare di queste tre età.

Le fibre del cervello, egli dice, nell'infanzia sono molli, flessibili, e delicate.

Nell'età più matura diventano più secche, più dure, e più forti. Ma nella vecchiaja sono del tutto inflessibili, e non obbediscono che molto difficilmente a' corsi degli spiriti animali: inoltre son esse molto dense, e frammiste alcune volte ad umori sovrabbondanti, che il debole calore della età non può dissipare. Poichè nella stessa maniera che vediamo le fibre della carne indurirsi col tempo, e la carne di un perniciotto essere più tenera che quella di una vecchia pernice, così le fibre del cervello di un fanciullo, o di un giovanetto

debbono esser molto più molli e più delicate che quelle delle persone più avanzate in età. Si riconoscerà la ragione di questi cangiamenti, continua *Malebranche*, se si consideri che queste fibre sono continuamente agitate dagli spiriti animali che scorrono all'intorno di esse in più maniere differenti; poichè nella maniera stessa che i venti disseccano la terra, su la quale soffiano; così gli spiriti animali colla loro continua agitazione rendono a poco a poco più secche, più compresse, più solide le fibre del cervello dell'uomo, cosicchè le persone più provette le debbono aver quasi sempre più inflessibili che quelli i quali son meno avanzati in età. E riguardo a quelli che sono della medesima età, gli ubbriaconi che per più anni hanno fatto un eccessivo uso del vino, o di simili bevande capaci di ubbriacare, debbono averle più solide e più inflessibili di quelli che non gustano simili bevande in tutto il tempo della loro vita. Si leggano i primi sei capitoli del libro secondo della *ricerca della verità* dell'autore citato (1).

(1) *Celebre è l'ipotesi del dottor* Gall *di Tiefenbrunn e del suo collega* Spurzheim. *Esso suppone che i talenti e le inclinazioni a certi vizii, a certe virtù dipendano nell'uomo da una particolar organizzazione del cervello, la quale vien dimostrata dalla forma del cranio. A questa ipotesi si dà il nome di* craniologia, cranioscopia o frenologia. *Si suppone che il cervello sia composto di tanti organi cerebrali, che sviluppandosi producono nel cranio tante* protuberanze o prominenze, *e che esaminando queste si può dedurre quali sieno le tendenze ed i talenti dell'individuo. Gli organi principali sono 27, cioè: dell'amor fisico, dell'amor della prole, dell'amicizia, della difesa o della proprietà, dell'uccisione, dell'astuzia, del furto, dell'orgoglio, dell'ambizione, della previdenza, della memoria delle cose, dei fatti, dei luoghi e delle parole, l'organo della pittura, della musica, e dei numeri, dell'architettura, della sagacità comparativa, della metafisica, della poesia, della bontà, della imitazione, del sentimento religioso, della fermezza. Molto si è detto e si dice contro e in favore di questo sistema, che non potrà uscir forse mai dalla sfera delle ipotesi. Si*

§. 81. Siffatte ipotesi non somministrano allo spirito le vere cagioni delle cose, e non servono a condurlo alle scoverte: esse servono a soddisfare in certo modo il bisogno che ha il nostro intelletto di salire dall'effetto alla causa; ed a render

è preteso che portasse al materialismo, che togliesse la libertà all'uomo. Ma queste due orribili conseguenze non mi sembra che possano dedursi. Altro è la tendenza ad un vizio, ad una virtù, altro è l'esservi necessitati. Che poi l'anima per la legge di commercio col corpo sia modificata diversamente, secondo il vario stato di esso, è un fatto che non potrà mai negarsi, e converrebbe chiamar materialisti tutti quei che fanno dipendere la pazzia, i deliri, lo sconvolgimento delle idee nell'ebbrezza da un'alterazione del corpo. Che poi l'ipotesi non vada esente da molte e gravi critiche io pienamente ne convengo, ma altro è dire: essa è erronea, altro è dire essa è immorale, empia. Quest'ultima conseguenza dipenderà forse dalle espressioni poco rigorose ed anti-metafisiche, e forse anti-logiche usate da chi espone la craniologia, dall'opinione che si ha del suo promotore ec. Comunque siasi, ecco quello che Gall stesso dice nel suo prodromo *in risposta agli avversarj.*

» Queste tendenze sono, per vero dire, attrattive che in- » ducono in tentazione; ma non sono tali che non possano » esser vinte e soggiogate da altre più forti che loro si op- » pongono. Voi avete la tendenza alla voluttà; ma i buoni » costumi, l'amor conjugale, la salute, la decenza sociale, » la religione vi saranno di preservativo, e voi resisterete » alla voluttà. Da questa lotta appunto contro le proprie in- » clinazioni nasce la virtù, il vizio, la responsabilità delle » azioni. Che sarebbe l'annegazione di se stesso tanto rac- » comandata, se non supponesse un combattimento col no- » stro interno . . . Dunque più l'inclinazioni interne saran- » no forti, più forti esser dovranno i preservativi. Quindi » resulta la necessità e l'utilità della conoscenza più inti- » ma dell'uomo, della teoria dell'origine delle facoltà ed » inclinazioni sue, dell'educazione, delle leggi, delle pene » e delle ricompense della religione. » E in una lettera dello stesso Gall a De Retzer *riprodotta dal dottor Fossati,*

sensibili alcune verità. Particolarmente poi le ipotesi de' filosofi circa il fisico de' nostri pensieri nel cervello e nel corpo, non hanno un risultamento felice. L'unione de' fatti e delle ipotesi, osserva giustamente *Dugald Stewart*, è una delle

oltre il brano citato, trovasi: « Pure alcune coscienze timo-» rate mi faranno fare questa obbiezione. Se si ammette che » le funzioni dell'anima sian prodotte da mezzi corporali » e da certi organi, non si combatte la natura spirituale e » l'immortalità dell'anima? Rispondo. Il naturalista cerca » di studiar profondamente le leggi del mondo corporale » solamente, e suppone che tutte le verità naturali non » possono essere contradditorie ad una verità rivelata: sa » inoltre che nè lo spirito, nè il corpo possono esser an-» nientati senza l'ordine immediato del creatore; finalmente » non porta alcuna decisione sulla vita spirituale. Egli si » limita a vedere e segnare che l'anima è unita, in questa » vita, alla nostra organizzazione corporea. Ciò sia detto » in generale; ma in particolare] rispondo così: nell'obbiezio-» ne citata si confonde l'essere agente coll'istrumento o col » mezzo onde agisce. Ciò che ho avanzato de' sensi interni, » cioè degli organi interiori delle funzioni dell'anima . . . » ha luogo anche per i sensi esterni . . . . Dalla differenza » essenziale de' sensi (ne' varj individui in varie circostan-» ze) si potrà dedurre che l'anima è un corpo o mortale? » E' forse diversa l'anima che intende e l'anima che ve-» de . . . La medesima anima che vede per mezzo dell'orga-» no visivo, che odora per mezzo dell'organo olfattorio, ri-» tiene le idee per mezzo dell'organo della memoria, ec. » Finalmente ecco come il nostro Fossati, successore di Gall si esprime in una nota ad una sua lettera sul talento della musica « Avviene sempre che LA NATURA forma un'organizzazione: LE CIRCOSTANZE vengono in seguito a favorire o paralizzare l'attività delle sue facoltà primitive. » *Del resto chi ama vedere alcune obbiezioni, una lunga critica sulla craniologia, e le contradizioni, e gli errori psicologici di Gall ec. legga il* saggio Filosofico *del D. B. Poli (Milano* 1827*) e lo spirito dell'uomo ne' suoi rapporti colla vita fisica del tedesco* Hartmann.

cause che ha ritardato il progresso della filosofia dello spirito umano. Se in questa non andiamo al di là de' fatti attestati dalla coscienza di ciò che accade in noi stessi, i risultamenti saranno certi e luminosi. Per esempio le leggi dell'associazione delle idee, e la dipendenza della memoria dall'attenzione sono de' fatti generali somministratici dalla coscienza. Quando con questi fatti ne spieghiamo degli altri, il nostro metodo sarà scientifico. Ma se la nostra curiosità va al di là, e se tentasi di spiegare l'associazione delle idee per mezzo di certe vibrazioni supposte, o per altri cambiamenti ugualmente supposti nello stato del cervello; e ancora se si pretende di spiegar la memoria supponendo delle tracce nel sensorio, si mescolano manifestamente le verità importanti alle congetture. Io sono precisamente dell'avviso di questo filosofo. Quando per la prima volta lessi il titolo dell'opera di *Bonnet*: *Saggio analitico su le facoltà dell'anima*, io era in una grande aspettativa, e credeva di leggere la scienza dei fatti del pensiere umano; ma dopo la lettura, la mia aspettativa rimase vòta: io non vi trovai che una raccolta di congetture su lo stato del nostro cervello nell'atto del pensiere. Il titolo di quest'opera, dissi io, è dunque illusorio. La scienza dello spirito umano dee esser appoggiata interamente su la testimonianza della coscienza. Noi siamo costretti dalla natura de' nostri bisogni ad occuparci ne' primi tempi della nostra vita intellettuale degli oggetti materiali. Perciò giudichiamo i fenomeni del mondo materiale meno misteriosi di quelli dello spirito: in conseguenza egli ci sembra che si fa qualche progresso nella spiegazione de' fatti intellettuali, allora che fra essi ed i fatti materiali si concepisce una specie di analogia. Il filosofo dee abbandonare questo pregiudizio.

Ma si dirà: la dipendenza del morale dal fisico è incontrastabile. Io l'ammetto ben volentieri, e son molto lontano dal negarla. Questo fatto generale nondimeno della influenza del fisico nel morale si nasconde interamente ne' casi particolari, e se il filosofo vuole circostanziatamente seguirlo, oltre di fare il numero delle congetture molto maggiore del numero delle conoscenze certe, e rendere così congetturale la scienza dello spirito, corre pericolo di avanzare opinioni ridicole, e contrarie a' fatti. *Condillac* fa su l'oggetto una solida osser-

vazione : *Malebranche*, egli dice, non si rappresenta che molto imperfettamente gli spiriti animali, la loro circolazione in tutto il corpo e le tracce che fanno nel cervello. Quando un sistema rende la vera ragione delle cose, tutti i ragguagli ne sono interessanti; ma le ipotesi di cui parliamo divengono ridicole, quando i loro autori si fanno una legge di svilupparle con molta diligenza. La ragione si è che più eglino moltiplicano le spiegazioni vaghe, più sembrano di compiacersi di aver penetrato la natura; e loro non si perdona questo abbaglio. Queste sorte d'ipotesi vogliono dunque esser esposte brevemente, e non richiedono altri ragguagli, se non quelli che bisognano per rendere sensibile una verità. Si può giudicare, conclude *Condillac*, se Malebranche sia esente di rimproveri a questo riguardo.

L'uso che *Malebranche* fa della sua ipotesi giustifica la riflessione di *Condillac*. Gli spiriti animali, dice il primo, trasmettendo le impressioni al cervello di una madre, passano quindi a comunicarlo al cervello del bambino che si trova nel seno della madre. Così i bambini vedono ciò che la loro madre vede, intendono le medesime grida, ricevono le medesime impressioni dagli oggetti, e sono agitati dalle medesime passioni.

Quando si lascia il freno alla propria immaginazione, le supposizioni si accumulano a dismisura. Egli è impossibile di avere una data sensazione senza che l'impressione provenga dal corpo proprio a produrla, e senza l'organo particolare atto a trasmetterla. Così senza l'impressione fatta dal corpo luminoso, o illuminato, cioè senza l'impressione proveniente dal corpo chiamato luce su l'organo dell'occhio non si possono ricevere le sensazioni di chiarore, e de' colori. Noi diamo spesso la realtà alle nostre astrazioni. Tutte le sensazioni provengono da impressioni fatte nel cervello; basta dunque, si conclude, avere spiriti animali atti a produrre quale che siasi impressione, per avere sensazioni di ogni specie.

Ma gli spiriti animali non hanno questa potenza se non che nella nostra astrazione. Per avere le sensazioni della luce e dei colori è necessario che l'impressione venga dal fluido della luce per mezzo dell'organo dell'occhio. Gli spiriti animali supposti agitati in qualunque modo siasi non hanno questa

virtù. Ciò insegna l' esperienza, la quale non ha ancora trovato alcun modo possibile a produrre la sensazione della luce e de' colori in un cieco nato, pria che questi ricuperasse la vista, e senza l' azione diretta della luce. *Malebranche* suppone l' opposto. Egli insegna che il bambino prova queste sensazioni senza che il fluido della luce agisca immediatamente su gli occhi di lui. Inoltre i bambini nascono alla luce nello stato d' ignoranza del mondo de' corpi; e se un bambino nasce cieco, ancorchè la madre di lui abbia la vista, egli non avrà alcuna sensazione di luce e di colore. *Malebranche* scriveva su gli errori della immaginazione nell' atto stesso che egli era il trastullo della sua.

Vi sono nondimeno alcune ipotesi, le quali servono a dirigere le osservazioni, e a menare alle scoverte. Io ve ne reco due esempii. Supponghiamo che io debba dividere il numero 94 pel numero 24: osservo, che il 2 entra quattro volte nel 9; suppongo perciò che tutto il numero 24 entri ancor quattro volte nel numero 94. Se questa mia supposizione è vera, il 24 preso quattro volte dee fare il 94; ora moltiplicando il 24 per 4 si ottiene il 96; ciò dimostra la falsità della mia supposizione, e nello stesso tempo mi mena a conoscere che il 24 non può entrare più di tre volte nel 94, e che il 94 è uguale al 24 preso tre volte, più il 22.

L' esempio recato dell' aritmetica fa conoscere l' utilità di alcune ipotesi, e come esse dirigano le osservazioni, e menino alle scoverte. Ma rechiamone un esempio fisico.

L' esperienza insegna che l' acqua nelle trombe in cui si è fatto il vòto collo stantuffo s' innalza al di sopra del livello che essa ha nella vasca. Una tal salita era attribuita dagli antichi all' orrore che la natura aveva del vòto, e dall' istesso immortale *Galilei* alla forza dell' istesso vòto che la credette non illimitata; quando fu avvertito non salire l' acqua nel vòto fatto nelle trombe, se non all' altezza di circa 39 palmi sul livello del mare. *Torricelli* nel 1643 sospettò che la cagione di tale salita era la pressione dell' aria atmosferica su la superficie dell' acqua nella vasca. Per verificare la sua ipotesi egli fece l' esperienza del tubo rovesciato col mercurio. Questa esperienza è la seguente. Si prenda il cannello di cristallo A B del diametro non meno di un mezzo minuto, della lun-

ghezza di 4 palmi; e chiuso ermeticamente in A e aperto in B si riempia questo cannello perfettamente di mercurio senza che entro di esso vi resti aria; e applicato strettamente l'estremo di un dito in A in modo, che non vi rimanga aria tra il mercurio e 'l dito, si rovesci il cannello e verticalmente s'immerga coll'estremo A nel mercurio contenuto in un piccolo vase C. Tolto il dito da A, dopo tale immersione si osserva il mercurio alquanto scendere nel cannello, e fermarsi, quando l'altezza che ha nel cannello su la superficie di quello che è nel piccolo vase C è circa once 34 1/2, ancorchè si scuota quanto si voglia il cannello.

Ora una massa d'acqua alta palmi 39 pesa tanto quanto una massa di mercurio alta once 34 1/4, purchè abbiano le due masse la stessa base. Questa esperienza dimostra che la stessa forza, la quale fa salire l'acqua ne' tubi vòti d'aria circa 39 palmi sul livello del mare, fa salire il mercurio all'altezza di circa 34 2/3, ed anche altri fluidi a differenti altezze; ora questa forza non può supporsi che esista altrove se non che nella contigua aria atmosferica; l'esperienza dunque di Torricelli confermò la supposizione della pressione dell'aria.

Pascal confermò con altre osservazioni il raziocinio di Torricelli. Egli giudicò che se l'aria è pesante, la pressione di questa dee diminuire o aumentare secondo l'altezza dell'atmosfera: egli osservò l'altezza del mercurio del tubo in siti, in cui la differenza delle altezze della colonna atmosferica era molto sensibile: si conobbe così che ne' luoghi alti il mercurio si abbassa, e sale ne' luoghi bassi; vale a dire che l'altezza della colonna del mercurio cresceva, quando cresceva l'altezza della corrispondente colonna atmosferica. Non si dubitò più della vera causa di questi fenomeni, e si conobbe esser questa la pressione dell'aria. I contemplatori della natura non si arrestarono qui: eglino cercarono i mezzi di avere uno spazio vòto di aria; s'immaginò la macchina *pneumatica*, e si giunse a sentire la pressione dell'aria colle proprie mani; e così l'ipotesi divenne tesi. Arrestiamoci un momento, e notiamo il progresso dello spirito in questa seconda scoverta. Quando gli antichi dicevano *che la natura ha orrore del vòto*, eglino personificavano la natura, ed adducevano una causa chimerica di un effetto conosciuto. Quando *Galilei* attribuisce

il fenomeno all'orrore del vôto, egli adduce una causa assurda: egli crede falsamente che unendo de' vocaboli a formare una proposizione, unisca delle idee e formi un giudizio. Quando gli si fa osservare che l'acqua non sale ne' tubi vôti al di la di 39 palmi sul livello del mare, questo fatto gli apre gli occhi, e lo fa accorgere che egli ignora la causa del fenomeno. Ecco il primo passo che fece lo spirito indagatore della natura verso la verità. Egli incominciò dal dissipare il prestigio dell'errore consacrato dall'antichità. Se l'autorità degli antichi avesse imposto, l'adito alla scoverta sarebbe stato chiuso senza rimedio. Dissipato il prestigio dell'errore nasce il sospetto in *Torricelli*, che la causa del fenomeno era la pressione dell'aria; egli fa questa supposizione non per arrestarvisi, ma per dirigere le sue osservazioni ed arrivare alla scoverta. Se la salita dell'acqua nelle trombe vôte, egli dice, è un' effetto della pressione dell'aria, il mercurio dee salire in un cannello vôto all'altezza di circa once 34 1/2: egli fa l'esperienza del tubo rovesciato riportato di sopra, e questa esperienza conferma la sua ipotesi. *Pascal* viene; egli dice: se la pressione dell'aria è la cagione della salita del mercurio nel tubo vôto, questa salita dee variare secondo le differenti altezze dell'atmosfera; l'esperienza dimostra questa variazione, e conferma l'ipotesi sempre più. Ma ardisco dire che il momento della certezza per un filosofo esatto non giunge, se non dopo l'invenzione della *macchina pneumatica*; allora l'ipotesi diviene tesi, e sparge un lume molto esteso nella scienza della natura materiale.

CAPO VI.

ESPOSIZIONE ED ESAME DELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE.

§. 82. *Emmanuele Kant* nato il 22 aprile 1724 a Koenisberg in Prussia, e morto il 22 febbrajo 1804, è l'autore di una nuova filosofia che si chiama *filosofia trascendentale*, ed ancora la *filosofia critica*. Siccome questo autore si vanta di aver trovato un nuovo metodo di filosofare, che non sia nè dommatico, nè scettico, e che egli chiama *metodo critico*; così è necessario che voi non siate stranieri nel paese di questa filosofia. Io non posso qui darvene altro che un brieve saggio, esponendovi i principj fondamentali della stessa. Nella mia opera intitolata: *saggio filosofico su la critica della conoscenza*, specialmente nel terzo, quarto, e quinto volume, si tratta ampiamente di essa.

Chiamo *filosofia trascendentale quella che determina a priori ciocchè vi ha di soggettivo nelle nostre conoscenze.* S'intende per *soggettivo* ciò che viene dallo spirito, cioè dal soggetto che conosce, non già dall'oggetto che si conosce: chiamasi quest'ultimo, vale a dire quell'elemento della conoscenza che viene dall'oggetto, *oggettivo.*

Che nelle nostre conoscenze vi sia qualche cosa di soggettivo, si era conosciuto prima della nascita della filosofia trascendentale. Se voi mirate un remo immerso nell'acqua, vi sembrerà rotto; ora la rottura di questo remo non è *oggettiva*, il remo non è rotto: questo rompimento del remo è un nostro modo di vederlo; esso è dunque *soggettivo*. Se siete situato in mezzo di due serie parallele di alberi, o di colonne, queste serie vi sembreranno in lontananza convergere, ed in una gran distanza incontrarsi in un punto; ora questa convergenza e questa contiguità non sono mica nell'oggetto,

esse sono nostre maniere di vedere; esse son dunque *soggettive* non *oggettive*. Una torre quadrata veduta in lontananza sembrerà rotonda: questa rotondità è soggettiva, è un nostro modo di vedere la figura di questa torre. Io non ne moltiplico gli esempii: potete moltiplicarli da voi stessi. Vi ricordo solamente di avervi mostrato nel capitolo secondo della psicologia che gli odori, i colori, il freddo, il caldo ec. sono nostre maniere di essere, ed i modi diversi con cui percepiamo gli oggetti esterni, non già i modi in cui questi esistono.

Non solamente nelle nostre percezioni dei sensi si è ravvisato un nostro modo di vedere gli oggetti non corrispondente agli oggetti stessi; ma quest'elemento soggettivo si è manifestato ancora nei prodotti della meditazione: così abbiamo veduto che i rapporti di uguaglianza, di similitudine ec. sono semplici vedute dello spirito, e non già proprietà fisiche ed assolute delle cose. Similmente abbiam osservato che lo spirito ha effettivato il possibile, una durata distinta dalle cose successive, così ha prodotto alcune illusioni che possono chiamarsi *trascendenti*; tutti questi elementi provenendo dall'attività dello spirito possono riguardarsi come elementi soggettivi delle nostre conoscenze e de' nostri errori.

Ho più volte avvertito di non doversi confondere le relazioni logiche colle relazioni reali.

Ma la filosofia trascendentale si distingue in ciò dalle dottrine che la precederono, ch'essa annunciandosi come una scienza intera *a priori*, cerca di determinare *a priori*, indipendentemente cioè da qualunque esperienza, gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze; essa riguarda come soggettivi molti elementi oggettivi, e li riguarda come inerenti nella nostra facoltà di conoscere, antecedentemente a qualunque dato sperimentale. Più, essa riguarda questi elementi soggettivi come vòti di realtà in se, e come fenomeni costanti. Essa cerca far nascere tutti gli oggetti dalla combinazione sintetica di questi elementi soggettivi, ed oggettivi insieme. Ma l'oggettivo del Kantismo non è l'oggettivo degli altri filosofi: esso non è reale in se, ma è un'apparenza, un fenomeno; e nulla fuori delle apparenze può l'uomo conoscere.

§. 83. La filosofia trascendentale suppone dunque I. che vi sono in noi *a priori*, indipendentemente da qualunque espe-

rienza alcuni elementi delle nostre conoscenze; II. che la filosofia la quale si occupa a discovrirli dee essere tutta stabilita *a priori*. Questi elementi delle nostre conoscenze, che lo spirito possiede indipendentemente dall'esperienza, si chiamano *puri*, vale a dire primitivi, e come purificati da qualunque impressione straniera a noi. Chiamando il complesso di tutti questi principj *ragione pura* la filosofia che li scovre *a priori* si chiama ancora *critica della ragione pura*.

Ma di qual mezzo ci serviremo per discovrire gli elementi puri delle nostre conoscenze? A qual segno potremo riconoscerli? La filosofia che esamino enuncia il seguente principio fondamentale: *ciocchè nelle nostre conoscenze è necessario, invariabile, ed universale, è soggettivo, puro, a priori: ciò al contrario che sarà accidentale o contingente, variabile, apparterrà all' oggetto; esso sarà un elemento oggettivo.*

Il primo fatto che ci colpisce fuor di noi è l'estensione; il secondo è il moto; vediamo in queste percezioni ciò che vi ha di necessario, e di universale, e perverremo così, giusta il principio enunciato, a discovrire gli elementi puri di queste percezioni. Se lo fo astrazione di tutti i corpi; se ne fo sparire qualunque traccia, lo spazio mi resta sempre, lo spazio assoluto, indeterminato, infinito. Se noi facciamo astrazione dallo spazio, noi annientiamo tutti i corpi, e la possibilità di ogni percezione esteriore. Se l'estensione fosse una cosa che l'esperienza ci fa riconoscere ne' corpi, noi potremmo concludere solamente che tutti gli oggetti, che abbiamo fin qui percepito per mezzo de' sensi esterni, sono estesi e nello spazio; nulla ci assicurerebbe che non percepiremo alcun oggetto fuor di noi che non fosse esteso. Ma egli è fuori della nostra potenza il giudicar così: tutti gli oggetti che possiamo percepire per mezzo de' sensi esterni debbono essere estesi e nello spazio. *Lo spazio è dunque una rappresentazione, la quale porta rigorosamente con se i caratteri di necessità, e di universalità assolute; essa è dunque un elemento soggettivo delle nostre conoscenze.*

Il moto ci rappresenta il corpo successivamente in diverse parti dello spazio; si dee dunque produrre in noi una successione d'idee per poter percepire il moto; ma questa successione è ella oggettiva, o soggettiva? Abbiamo veduto che sup-

ponendo annientate tutte le cose successive, l'idea della durata o del tempo ci resta. Noi non possiamo percepire alcuna cosa, se non come esistente nel tempo. *Il tempo è dunque una rappresentazione (percezione, idea, nozione) la quale porta con se rigorosamente i caratteri di necessità, e di universalità assolute: essa è dunque un elemento soggettivo della nostra conoscenza.*

Ma se la rappresentazione dello spazio è nello spirito antecedentemente all'esperienza, *a priori;* come avviene che lo spazio, o l'estensione ci sembra essere negli oggetti? I Kantiani sogliono spiegare ciò con de' paragoni. Supponete che un suggello con cui volete suggellare le lettere abbia in esso scolpita una data figura, od immagine: allora che voi agite col suggello su la cera di Spagna, la figura che era nel suggello s'imprime anche nella cera; ora supponendo dotato di sensibilità il suggello nell'impressione, esso percepirà la figura di cui parliamo nella cera, e questa figura gli sembrerà oggettiva; intanto questa forma della cera proviene dal suggello non dalla cera, cioè proviene dal soggetto che percepisce non dall'oggetto percepito; essa sarà veramente *soggettiva*, non *oggettiva.* Similmente se voi riguardate gli oggetti con occhiali di color verde, i colori degli oggetti vi sembreranno oscurati; il verde perciò che era la forma degli occhiali, cioè del mezzo con cui vedete gli oggetti, vi apparirà negli oggetti stessi. Nello stesso modo lo spazio il quale è una forma della nostra sensibilità esterna, apparisce in seguito della sensazione che proviamo negli oggetti esterni; ma in realtà lo spazio è un elemento soggettivo delle nostre percezioni sensibili; una forma pura della nostra esterna sensibilità.

Kant chiama le percezioni sensibili, cioè quelle che nascono dalle nostre sensazioni, *intuizioni*, *o visioni empiriche*: gli elementi soggettivi di queste intuizioni li chiama *intuizioni*, *o visioni pure*; quindi ogni intuizione empirica consta, secondo lui, di due elementi, di una *materia*, e di una *forma*: la materia è la sensazione, la forma lo spazio; la sensazione è la parte empirica dell'intuizione empirica; lo spazio o l'estensione è ciò che vi è di puro, o di soggettivo. Riguardo al senso interno, cioè alle percezioni della coscienza,

la materia sono le interne modificazioni di cui ci sembra di essere affetti; la forma è il tempo. Noi non percepiamo gli oggetti esterni l'uno dopo dell'altro se non perchè sentiamo col senso interno le percezioni che a questi oggetti si riferiscono, l'una dopo dell'altra.

Il tempo è la forma immediata del senso interno, mediata de' sensi esterni: la successione, che la coscienza percepisce nelle nostre interne affezioni, viene dalla coscienza stessa, non è mica in queste affezioni.

Da ciò risulta che negli oggetti esterni l'estensione è un modo nostro di vederli, non mica una qualità reale ed oggettiva; gli oggetti non sono estesi, come non sono odorosi, dolci, amari ec. Similmente non vi è nelle cose, in se stesse considerate, alcuna successione: questa è un modo di sentire le nostre interne affezioni. Un colpo di cannone è tirato in un certo istante, un altro colpo è tirato in un altro: se si giudica che l'uno è stato tirato prima, e l'altro dopo, questo giudizio procede da un elemento soggettivo: nelle cose in se stesse non vi è nè *prima* nè *dopo*.

Se voi obbiettate a *Kant* che da ciò segue che il senso intimo c'inganna, poichè ci fa vedere dentro di noi una successione di modificazioni che non vi è; egli risponde che tanto il senso interno che i sensi esterni non ci danno che delle *apparenze*; che siccome lo spazio è apparente al di fuori, così il tempo è apparente al di dentro, e perciò anche apparente al di fuori; che in conseguenza il senso interno non ha alcuna prerogativa su i sensi esterni, e camminano tutti e due allo stesso modo. *Kant* chiama la sua dottrina su la sensibilità *estetica trascendentale*.

§. 84. La scuola di *Kant* riconosce con noi uno stato passivo nell'essere conoscitore, ed uno stato attivo; una passibilità ed un'attività: la prima consiste nella sensibilità esterna ed interna: ciascuna di queste sensibilità ha la sua forma *a priori*, indipendentemente dall'esperienza: queste forme si chiamano anche *le leggi della sensibilità*, *le sue condizioni primitive*; esse sono lo spazio per la sensibilità esterna, il tempo per la sensibilità interna. I prodotti della sensibilità si chiamano *intuizioni*, *o visioni*. Ma queste intuizioni non sono ancora le nozioni che sono gli elementi del giudizio. Per dive-

nir tali è necessaria l'azione della intelligenza, la quale eleva le intuizioni a *concetti.* I prodotti della passibilità sono le intuizioni; i prodotti dell' attività saranno i *concetti.*

L'attività dell'intelligenza consiste nell'analisi, o nella sintesi; la prima quistione dunque che ci si presenta si è: *la prima operazione dell'essere conoscitore è l'analisi o pure la sintesi?* Per risolvere la quistione proposta esaminiamo lo stato in cui ci lascia nella formazione de' nostri concetti la sensibilità. Le nostre sensazioni, che sono la parte empirica o la materia delle nostre intuizioni sensibili, sono fra di esse distinte e separate: così sebbene la veduta ed il tatto eccitano sovente nello stesso tempo differenti sensazioni, come quando si vede il colore cogli occhi, e si sente la mollezza, o la durezza, il peso, il calore colla mano, il suono colle orecchie, nulladimeno queste sensazioni nell'essere sensitivo sono distinte l'una dall'altra, e senza miscela. La sensibilità ci dà dunque sentimenti distinti, ma non legati insieme: essa ci dà ancora due elementi soggettivi indeterminati, uno spazio infinito, un tempo infinito; ora chi riunirà queste sensazioni insieme, e le circoscriverà in uno spazio determinato, ed in un tempo determinato? L'attività dello spirito è quella che dee eseguire questa unione; la prima operazione dell'attività dell' intelligenza è dunque di unire le diverse sensazioni che la sensibilità le dona; la sua prima operazione è dunque la sintesi. La sensazione di giallo data dalla vista, quella di suono data dall'udito, quella di durezza, di peso, di duttilità date dal tatto, sensazioni isolate per se stesse, sono prese dall'attività dello spirito, e riunite insieme colla forma di uno spazio determinato, e di un tempo determinato in una sola rappresentazione, che noi chiamiamo *oro. La prima operazione dell'intelligenza è dunque la sintesi.*

Se voi obbiettate che le qualità, le quali corrispondono alle sensazioni riunite nella rappresentazione dell'oro, si trovano riunite nell'oro stesso che è l'oggetto della vostra rappresentazione, e che perciò voi scovrendole una ad una eseguite un'analisi, non mica una sintesi; la filosofia che esponiamo vi risponderà che le cose in se stesse assolutamente considerate, ed indipendentemente dalle nostre rappresentazioni, non possono giammai conoscersi da noi, e che esse sono fuo-

ri della sfera dell'attività del nostro sapere. In conseguenza gli oggetti delle nostre conoscenze son formati da noi; ed essi sono le nostre rappresentazioni stesse. I dati, gli elementi, con cui formiamo queste rappresentazioni, sono i nostri sentimenti, cioè le impressioni esterne e le impressioni interne; colla sintesi dunque di questi sentimenti si formano gli oggetti sensibili. L'albero sensibile, l'animale sensibile non è altra cosa che un gruppo di sensazioni riunite insieme dall'attività dell'intelligenza. La sintesi è dunque, secondo la filosofia trascendentale, la prima operazione dell'attività dello spirito: con essa si formano i concetti che sono gli elementi del giudizio.

§. 85. La filosofia trascendentale dee determinare *a priori* gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze. Il risultamento dell'estetica trascendentale è stato, che lo spazio ed il tempo sono gli elementi soggettivi de' prodotti della sensibilità. Quali saranno gli elementi soggettivi de' prodotti della sintesi? Abbiamo detto che il giudizio è un prodotto della sintesi: noi troveremo dunque gli elementi soggettivi de' prodotti sintetici, e perciò de' nostri concetti, i quali sono i primi prodotti della sintesi, scovrendo *a priori* gli elementi soggettivi de' nostri giudizii.

Vi sono quattro forme necessarie di tutti i nostri giudizii, e sono la *quantità*, la *qualità*, la *relazione*, la *modalità*. Riguardo alla quantità tutti i nostri giudizii debbono esser singolari, o particolari, o universali. *La luna è opaca*: *alcuni corpi son trasparenti*: *tutti i corpi son pesanti*. Ora per dire: la luna è opaca, noi dobbiamo riguardare le diverse qualità della luna, cioè le diverse sensazioni, e rappresentazioni, di cui siamo affetti rappresentandoci la luna, come costituenti un solo insieme: noi riguardiamo questo corpo chiamato luna come *uno*: questo concetto di *unità* è dunque necessario allo spirito per poter formare un giudizio singolare, poichè egli dee riguardare il soggetto del giudizio come *uno*. Questo concetto di unità è dunque un elemento soggettivo di questi giudizii singolari. Voi non potrete ritrovare nel gruppo delle sensazioni, di cui siete affetto riguardo alla luna, alcuna sensazione, che dir possiate: questa sensazione è appunto il concetto dell'*unità*. Questo elemento necessario di tutti i giudi-

gli singolari è dunque un elemento soggettivo. Similmente in questo giudizio: *alcuni corpi son trasparenti*, voi non ritroverete alcuna sensazione, la quale corrisponda a questo vocabolo *alcuni*: il concetto denotato da questo vocabolo essendo quello della *pluralità*, un tal concetto è dunque *a priori* in noi, esso è un elemento soggettivo de' giudizii particolari. Nel giudizio: *tutti i corpi son pesanti*, non vi ha alcuna sensazione, la quale corrisponda al vocabolo *tutti*. Il concetto denotato da questo vocabolo, il quale è il concetto della *totalità*, è dunque *a priori* in noi; esso è un elemento soggettivo di tutti i giudizii universali. I concetti perciò di *unità*, *pluralità*, *totalità*, sono concetti *puri*, essi sono nell' intendimento indipendentemente da qualunque esperienza, essi sono gli elementi soggettivi di tutti i giudizii di quantità: questi giudizii non sono possibili senza questi concetti.

Riguardo alla qualità tutti i nostri giudizii sono o *affermativi*, o *negativi*, o *infiniti*. *Tutti i corpi son pesanti*, *il sasso non è sensitivo*, *l'anima è non mortale*. Ne' giudizii infiniti, secondo *Kant*, si riuniscono le due maniere di giudicare, l'affermativa e la negativa, poichè consideriamo l'oggetto, come essendo di un certo modo in cui non ha una tal qualità, e giudichiamo che esso è in un modo differente di quello, in cui sono certi altri; ciò che stabilisce nell' universalità degli oggetti un limite, una separazione, da un lato della quale gli oggetti hanno una tal qualità, nel mentre che dall' altro non hanno questa qualità. Dicendo: *l'anima è non mortale*, questo giudizio nel senso equivale a quest' altro negativo: *l' anima non è mortale*, perchè la nozione complessa che corrisponde al primo è la stessa di quella che corrisponde al secondo, e l' una e l' altra rappresentano l' anima non mortale. Ciò non ostante il primo stabilisce una classe di cose mortali, da cui separa l' anima, lo che non istabilisce il secondo: nel primo si afferma che l' anima è in uno stato differente da quello in cui sono tante altre cose, ciò che non si dice nel secondo. Ne' giudizii considerati secondo la qualità, lo spirito dunque o *afferma*, o *nega*, o *limita*.

Lo spirito, secondo *Kant*, non può nè affermare, nè negare, nè limitare, se non ha antecedentemente in se i concetti *dell' affermazione o realtà*, della *negazione* o *privazione*, e

della *limitazione*. Quando lo spirito dice: *tutti i corpi sono pesanti*, ciò che corrisponde al vocabolo *sono* è il concetto della realtà: egli riguarda i corpi come avendo la realtà del peso: il concetto della realtà è dunque un elemento soggettivo di questa conoscenza: *i corpi sono pesanti*: senza di esso lo spirito non potrebbe dire *sono*, come non potrebbe dire *è* in quest'altro giudizio: *l'oro è malleabile*. Similmente non potrebbe dire *non è* in questo giudizio: *il sasso non è sensitivo*, senza il concetto della *negazione*, o *privazione*; non potrebbe dire *è non* in quest'altro: l'*anima è non mortale*, senza il concetto della *limitazione*. La proposizione esprime i diversi elementi della sintesi del giudizio; ora ciò che corrisponde a' vocaboli *è*, *non è*, *è non*, non è alcuna cosa di oggettivo, non è alcuna *sensazione*; ma solamente alcuni concetti, e questi sono quelli di realtà, di privazione, di limitazione. Questi concetti sono dunque gli elementi soggettivi de' giudizii di qualità; sono concetti puri *a priori*; senza di essi i giudizii non sarebbero possibili.

Riguardo alla relazione, i nostri giudizii sono o *categorici, o condizionali, o disgiuntivi*. I primi son quelli, in cui il predicato si riferisce al soggetto assolutamente, senza alcuna condizione, come *il corpo è pesante*: i secondi son quelli, in cui posta la verità di una cosa, si asserisce che debba essere vera anche l'altra, come: *se il corpo è pesante, non sostenuto cade*: in questi giudizii non si afferma alcuno de' due predicati; si afferma solamente una connessione necessaria fra l'uno e l'altro. I giudizii *disgiuntivi* son quelli in cui al soggetto si attribuisce uno fra un certo numero di attributi, ma non si determina quale, come: *l'anima* è *o mortale, o immortale*.

Quando dite: *il corpo è pesante*, in questo giudizio categorico riguardate il peso come un modo o un accidente del corpo, ed il corpo come una sostanza a cui questo accidente conviene; è necessario dunque, secondo *Kant*, che l'intelletto abbia in se il concetto di *sostanza* e di *accidente*; senza questo concetto puro i giudizj categorici non sarebbero possibili. Nel giudizio condizionale lo spirito ha il concetto di una connessione necessaria fra la condizione ed il condizionato; ora il concetto di una connessione necessaria tra due cose

non può venire, secondo *Kant*, da' sentimenti; esso è dunque nell'intelletto *a priori*; questo concetto, il quale è la relazione di causalità o di causa ed effetto, è dunque un concetto puro, è un elemento soggettivo nella sintesi de' giudizii condizionali. Ne' giudizii disgiuntivi i diversi predicati si riguardano come i membri di un tutto, i quali hanno una reciprocità fra di essi; difatti posto uno si toglie l'altro, tolto uno si pone l'altro. Ora questo concetto di *reciprocità*, o di *commercio* è un concetto soggettivo, a cui non corrisponde alcun sentimento.

Riguardo alla *modalità* i giudizii sono o problematici, o assertorii, o necessarii. Nel seguente raziocinio: *se il corpo è pesante, non sostenuto necessariamente cade*; *ma il corpo è pesante*; *il corpo dunque non sostenuto necessariamente cade*; il primo giudizio è problematico, poichè non si riguarda ancora il corpo pesante che come una cosa possibile: il secondo giudizio: *il corpo è pesante*, è semplicemente *assertorio*, o contingente; poichè il peso si riguarda semplicemente come reale nel corpo, non già come necessario: il terzo giudizio: *il corpo non sostenuto necessariamente cade*, è necessario, o come suol dirsi *apodittico*, poichè il cadere si attribuisce necessariamente al corpo non sostenuto.

Il modo con cui si riguarda la convenienza, o disconvenienza del predicato al soggetto nel giudizio, non è altra cosa che una semplice veduta dello spirito, che un semplice modo del nostro pensiere: nulla di oggettivo vi corrisponde: i vocaboli *possibile*, *esistente*, *necessario*, *contingente* esprimono de' semplici concetti, a cui non corrisponde nulla di fisico. Questi concetti intanto sono necessarii per la formazione de' giudizii di *modalità*; essi son dunque *a priori* nello intelletto, sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze.

I concetti puri di unità, pluralità, e totalità; di realtà, privazione, e limitazione; sostanza ed accidente, causa ed effetto, e commercio; di possibilità, impossibilità, esistenza e non esistenza, necessità e contingenza, si chiamano da *Kant categorie*. E queste 12 categorie sono gli elementi soggettivi di tutti i nostri giudizii.

Noi abbiamo detto che i segni per discovrire ciò, che nelle nostre conoscenze vi è di soggettivo, sono la necessità e l'uni-

versalità: applichiamo questo principio al giudizio. Io non so ciò che penserò domani, nè in tutti gl' istanti segnenti della mia vita, perchè non so quali oggetti mi saranno dati da' miei sensi; ma se ignoro gli oggetti del mio pensiere, non ne ignoro *il come*. Io non posso prevedere la materia che mi è data dal di fuori; ma io prevedo la forma che risiede *a priori* in me: tutto ciò che io penserò dee necessariamente essere rivestito delle quattro forme di quantità, qualità, relazione, e modalità. Mi è assolutamente necessario che io lo concepisca I. come uno, o come molti, o come tutto; II. come reale, o negativo, o limitato; III. come sostanza o accidente, o causa o effetto, o agente o riagente; IV. finalmente come possibile o impossibile, o esistente o non esistente, o necessario o contingente. Niun oggetto concepito da me può ricevere un' altra forma. Queste quattro forme si trovano dunque necessariamente, ed universalmente in tutti i nostri giudizii. Le dodici categorie che vi corrispondono sono dunque gli elementi soggettivi di tutti i nostri giudizii. Ogni giudizio per esser determinato dee appartenere necessariamente ad uno de' tre modi delle quattro forme: così il giudizio: *tutti i corpi son pesanti*, secondo la quantità è universale, secondo la qualità è affermativo, secondo la relazione categorico, secondo la modalità assertorio.

§. 86. Noi abbiamo già scoverto gli elementi soggettivi della sintesi dell' intelligenza. Per conoscere come la sintesi produce i concetti composti di elementi soggettivi ed oggettivi è necessario di determinare due cose, I. il centro dell' unione della sintesi; II. l' ordine della sintesi stessa.

Sintesi vuol dire unione: ora l' unione suppone ciò a cui si unisce e ciò che si unisce. Senza ciò a cui si unisce, la sintesi non è possibile. Ma la sintesi secondo *Kant* consiste ad unire rappresentazioni. Le rappresentazioni sono il nostro solo patrimonio; è dunque necessaria una rappresentazione a cui si uniscano le altre rappresentazioni. Questa prima rappresentazione a cui le altre si uniscono è il centro della sintesi: senza questo centro di unione la sintesi non sarebbe possibile. Questa prima rappresentazione deve essere in noi *a priori*; poichè ciò che ci vien dato dalla sensibilità è un moltiplice, cioè una moltitudine di sensazioni, e le intuizioni

pure di uno spazio e di un tempo indefinito: ora questa prima rappresentazione dee essere unica, poichè se fosse un complesso di rappresentazioni, si supporrebbe l'unione nell'atto che dee ancora prodursi. Gli oggetti sensibili non essendo altra cosa, secondo la filosofia che esponiamo, che un complesso di rappresentazioni prodotto dalla sintesi dell'intelligenza, segue che questa prima rappresentazione *a priori*, che è il fondamento di ogni sintesi, dee ancora riguardarsi come la base della formazione degli oggetti, e come la fonte primitiva di ogni *oggettività*. Ciò si renderà più chiaro andando avanti; ed io vi prego di prestare attenzione a quanto segue.

Nell'ideologia vi ho dimostrato che senza l'unità metafisica del *me* non sarebbe possibile l'unità sintetica del pensiere, e senza l'unità sintetica del pensiere non sarebbe possibile alcuna scienza per l'uomo. La filosofia trascendentale ammette la conoscenza dell'unità sintetica della percezione e del pensiere e chiama questa coscienza la *coscienza empirica*, o se si vuole *l'unità della coscienza empirica*, quale sarebbe la coscienza dell'idea di un uomo, di un albero ec. Ella nondimeno non fa nascere l'unità sintetica del pensiero dall'unità metafisica del *me*. Quest'unità essendo reale nella mia filosofia, ed indipendente dal nostro modo di percepire, la filosofia trascendentale, la quale ci vieta qualunque rapporto colle realtà assolute da essa chiamate *noumeni*, non può certamente ammetterla; ma essa ha intanto bisogno di una unità per ispiegare l'unità sintetica del pensiere che essa ammette. In verità come spiegare questo fatto; *io son conscio di vedere il piede e la testa insieme di un uomo*, senza supporre un centro semplice di unione in cui si uniscano le percezioni del piede e della testa? Se in un esercito uno sente caldo, un altro freddo, uno è nell'allegrezza, l'altro nella mestizia vi potrebbe giammai essere il sentimento unico del caldo e del freddo insieme, dell'allegrezza e della mestizia? L'unità empirica della coscienza suppone l'unità sintetica del pensiere; ma l'unità sintetica del pensiere suppone un centro di unione, in cui i diversi elementi del pensiere si uniscano. Questo centro semplice di unione io l'ho trovato nel *me* reale. *Kant* dove lo pone egli? In una rappresentazione *a priori*. Ma come perviene egli a determinare questa rappresentazione che è il fondamen-

to della sua sintesi? Questa rappresentazione essendo *a priori* dee trovarsi necessariamente in ogni sintesi. Allora che noi abbiamo una rappresentazione, possiamo dire: *io penso questa rappresentazione*: così avendo la rappresentazione del piede di un uomo, posso dire: *ho la rappresentazione del piede di un uomo*; o pure: *io penso il piede di quest' uomo*. La rappresentazione *io penso* è dunque necessario che possa unirsi con ciascun altra rappresentazione possibile. Questa rappresentazione si trova dunque necessariamente, ed universalmente in ogni sintesi dell' intelligenza; essa è dunque il centro di unione di tutte le altre rappresentazioni; questa rappresentazione è perciò *a priori*; essa non ci vien data, ma è il primo atto della spontaneità dell' intelligenza: essa è indipendente dall' esperienza: ogni rappresentazione essendo mia rappresentazione, suppone necessariamente la rappresentazione *io penso*. Questa rappresentazione si chiama da *Kant l' unità trascendentale della conoscenza*, o pure *l' unità trascendentale dell' appercezione*. Dalla riunione di ciascuna rappresentazione particolare alla rappresentazione *io penso* incomincia la sintesi dell' intelligenza.

Non bisogna confondere l' unità trascendentale della coscienza colla categoria dell' unità: la seconda serve a produrre l' unità sintetica delle rappresentazioni, ma non può farlo senza la prima. L' essere conoscitore riunendo ciascuna rappresentazione, per esempio, di ciascuna parte di un uomo, di un albero ec. alla rappresentazione *io penso*, ed applicando all' insieme di queste rappresentazioni la categoria dell' unità, costituisce l' unità sintetica della rappresentazione di un uomo, di un albero ec., e da questa unità sintetica nasce l' unità empirica della coscienza, o l' atto unico della coscienza, il quale abbraccia tutte le rappresentazioni riunite nell' unità sintetica di cui parliamo. L' unità trascendentale della coscienza per mezzo delle categorie costituisce dunque l' unità sintetica delle nostre rappresentazioni, da cui nasce l' unità della coscienza empirica delle stesse; di quella coscienza, in forza della quale possiamo dire, io son conscio della rappresentazione di un uomo, di un albero ec.

Nell' ideologia vi ho parlato eziandio dell' unità fisica degli oggetti corporei, e vi ho detto che sebbene questa nasca dal-

l'unità sintetica del pensiere, pure suppone negli oggetti qualche cosa che determina l'unità sintetica del pensiere, e che ci somministra un motivo legittimo di qualificarli coll' aggettivo metafisico *uno*. La filosofia trascendentale rigetta assolutamente questa dottrina: essa ci vieta qualunque comunicazione cogli oggetti in se stessi considerati; gli oggetti sono perciò, secondo i suoi canoni, i prodotti della sintesi dell' intelligenza, quindi l' unità sintetica del pensiere dee credersi la stessa dell' unità fisica. Ora l' unità sintetica del pensiere dipende, come abbiamo detto, dall' unità trascendentale della coscienza; questa è dunque l' origine ed il fondamento della formazione degli oggetti; un oggetto altro non essendo, secondo la filosofia trascendentale, se non che l' unità sintetica di alcune rappresentazioni. È perciò che l' unità trascendentale della coscienza si chiama ancora *l' unità oggettiva*. Che cosa è mai un albero, un animale ec. secondo la filosofia trascendentale? Esso è l' insieme di alcune rappresentazioni abbracciate dalla coscienza; ma questo insieme è formato dalla sintesi dell' intelligenza coll' ajuto delle categorie, e questa sintesi suppone la rappresentazione *io penso*; questa è dunque il fondamento e la sorgente di tutti gli oggetti, senza di essa niun oggetto sarebbe possibile.

Una difficoltà vi si presenterà certamente al pensiero: la filosofia trascendentale, voi potrete dire, ammette alcuni elementi oggettivi nelle nostre conoscenze; le sensazioni, le quali sono la materia delle intuizioni empiriche, ci vengono dal di fuori; come dunque può essa interdirci qualunque rapporto cogli oggetti in se stessi considerati? Io non fo al presente altra cosa, se non che esporvi i principj fondamentali della filosofia transcendentale: ora sono due canoni di questa filosofia che la sensazione ci vien dagli oggetti e che noi non abbiamo alcuna communicazione istruttiva cogli oggetti in se stessi considerati, chiamati *noumeni*. Io non so come si accordino questi due canoni, nè come possano accordarsi.

Checchè ne sia di ciò, il problema che la filosofia trascendentale nell' esame dell' intelletto si propone di risolvere è il seguente; *come l' intelletto colla sintesi delle sensazioni forma gli oggetti dell' esperienza?* E qui vi prego di notare, non ostante qualunque difficoltà possa presentarvisi, che il

problema è generale, e riguarda soltanto l' oggetto del senso interno, cioè l'*io* percepito dalla coscienza empirica, chiamato l'*io empirico*, per distinguerlo da ciò che è reale in se, o dal *me noumeno*. Coll' andare avanti ciò vi si renderà più chiaro.

§. 87. I risultamenti delle nostre ricerche sono stati, I. la prima operazione dello spirito è la sintesi; II. il centro della unione degli elementi della sintesi è l' unità trascendentale della coscienza; III. quest' unità col soccorso delle categorie costituisce l' unità sintetica delle rappresentazioni, e perciò tutti gli oggetti dell'esperienza. Ora si domanda: quale ordine serba questa sintesi nella unione degli elementi delle nostre conoscenze? Noi sappiamo già ciò, a cui la sintesi unisce le varie rappresentazioni offerte dalla sensibilità; è naturale perciò di cercare quali sono le prime rappresentazioni che la sintesi unisce alla rappresentazione: *io penso*: quale ordine serba l'intelletto nella combinazione de' diversi elementi per formare gli oggetti dell'esperienza?

La filosofia che esponiamo stabilisce il seguente canone: *Le categorie debbono prima combinarsi colle intuizioni pure dello spazio e del tempo. Il tempo in particolare, come forma del senso interno, serve di mezzo e di legame fra le categorie e la materia delle intuizioni sensibili, cioè le sensazioni*. Una categoria applicata alla forma pura della sensibilità costituisce uno *schema*, *o tipo primitivo*. Così i primi prodotti della sintesi dell'intelligenza sono gli *schemi*. Io m'impegnerò di rendervi chiaro ciò che vi dico. Lo spazio puro è in noi indipendentemente dall' esperienza; ma questo spazio è indeterminato, e non ci rappresenta alcuna figura determinata; intanto gli oggetti dell' esperienza esterna ci rappresentano spazii determinati, cioè non l' estensione indeterminata ma l' estensione figurata; essi ci presentano un cubo, per esempio, un globo, un cilindro, o una figura quale che siasi: un albero, un animale qualunque hanno una figura determinata; per formare dunque gli oggetti dell' esperienza esterna è necessario formar prima lo spazio determinato, in cui noi circoscriviamo tutte le qualità che ad essi si attribuiscono. La sensibilità non ci dà che uno spazio indeterminato come forma *a priori* delle nostre intuizioni empiriche; lo spazio determinato è dunque un prodotto della sintesi dell' intelligenza,

la quale opera su lo spazio indeterminato, datole *a priori*, come elemento soggettivo, dalla sensibilità; ma ne' prodotti della sintesi dell' intelligenza vi entrano come elementi soggettivi le categorie; la combinazione delle categorie collo spazio costituisce dunque gli *schemi*, o sia le figure dei corpi: ma ciò richiede una maggiore spiegazione. Supponiamo che un corpo esposto a' nostri sensi avesse la figura di un cubo; la prima cosa che dee fare la sintesi per la formazione di questo corpo, si è quella di costruire nello spazio indeterminato la figura di un cubo. Lo spirito dee costruire *a priori* questo cubo nello stesso modo come lo costruiscono i geometri.

La nozione del numero è più generale di quella di spazio o di estensione, e da ciò nasce che essa è rappresentativa tanto della grandezza continua che della discreta. La sintesi incomincia dal semplice, ed i suoi primi prodotti sono più semplici de' seguenti: ora le idee più sono generali più sono semplici, come abbiamo detto nel secondo capitolo della logica; la sintesi dell' intelligenza dee dunque formare prima il concetto del numero in genere, che quello di uno spazio determinato in generale. Vediamo come procede in questa formazione. Nella visione pura del tempo immaginate un momento, un istante: a questo istante unito dall'intelletto alla rappresentazione *io penso* applicate la categoria dell' *unità*, voi direte *uno*; immaginate un secondo istante, il quale legandosi come il primo colla rappresentazione *io penso*, coll' applicazione della stessa categoria dell' unità, vi farà dire ancora *uno*: applicate a' due momenti così formati la categoria di *pluralità*, e direte *due*: così seguitando direte *tre*, *quattro ec.* In tal modo nascono i concetti sensitivi de' numeri diversi. Ma osservate che l' intelletto, prima di formare i concetti de' numeri particolari, deve secondo *Kant* formare il concetto primitivo di ciascun numero, vale a dire il concetto universale. Un tal concetto si forma applicando alla serie de' momenti le categorie di unità e pluralità, e così nasce la nozione generale del numero, il quale è l' addizione successiva di uno ad uno. Prima di pensare due uomini, si dee secondo *Kant* pensare il *due*; e prima di pensare il *due*, si deve pensare il numero in generale, cioè formare il concetto universale del numero: questo concetto si chiama lo *schema* delle categorie di quantità, e na-

sce dall' applicazione delle categorie di quantità all' intuizione pura del tempo; il tempo è dunque il mezzo con cui le categorie si legano agli altri elementi delle nostre conoscenze, ed i primi prodotti dell' intelligenza colla sintesi sono gli *schemi*, cioè la combinazione degli elementi soggettivi dell' intelletto, o del pensiere cogli elementi soggettivi della sensibilità, e fra questi in primo luogo, ed immediatamente coll' elemento del tempo. Allora che l' intelletto pensa il *due* rende più determinato, e composto il concetto universale del numero; ciò dicesi nella filosofia che esponiamo formare una *immagine*; così il due, il tre ec. sono immagini del numero; come mettendo cinque punti in una carta . . . . . voi avete l' immagine del numero cinque: l' immagine è allo schema ciò che la specie è al genere. Ma siccome i cinque punti impressi nella carta sono specie riguardo al *cinque*, così sono *individuo* riguardo al numero in generale, e riguardati come individuo si chiamano nella filosofia kantiana *oggetto*. Così la sintesi dell' intelligenza *forma prima gli schemi*, *poi le immagini*, *indi gli oggetti*. Così dovendosi formare la figura di un albero la sintesi forma prima il genere di questa figura, indi la specie, e poi unendo a questa specie qualche cosa di empirico, come per esempio i colori che scorgiamo nell' albero, forma l' oggetto, o l' individuo.

Ma ritorniamo ancora indietro, e vediamo come l' intelletto costruisce la figura degli oggetti sensibili, e rechiamo l' esempio citato, cioè la figura del cubo. I geometri concepiscono formarsi le linee dallo scorrere di un punto; le superficie dal moto laterale delle linee; i solidi dal moto in alto, o in basso delle superficie. Ciò supposto si concepisca un punto il quale scorrendo produca una linea terminata; indi si concepisca che questa linea scorrendo lateralmente produca coi suoi due estremi altre due linee eguali a se stessa, e che siano ad essa perpendicolari, noi avremo lo *schema* di un quadrato. Supponendo che questo quadrato s' innalzi lungo una linea ad esso perpendicolare, ed eguale alla linea generatrice, avrete lo *schema* del cubo. Ora vediamo quali elementi entrano nella costruzione del cubo costruito *a priori* dall' intelletto. Questa costruzione pone un moltiplice o sia un numero, ed il numero nasce applicando le categorie di quantità al tempo,

come abbiam detto di sopra; ma questa costruzione si fa nello spazio puro, questo spazio è supposto in tutte le costruzioni geometriche; lo spazio puro è dunque un elemento di questa costruzione; le categorie si applicano dunque anche allo spazio puro. Ma si applicano a questo perchè si sono applicate al tempo; esse si combinano dunque immediatamente col tempo, e mediatamente con lo spazio; e qui osservate ancora che lo spirito dopo di aver costruito il cubo riguarda i suoi diversi elementi come parti, ed il cubo intero come tutto; la categoria di *totalità* entra dunque ancora in questa sintesi dell' intelligenza: ecco ora quali sono gli elementi di questo prodotto sintetico: I. la forma pura del tempo, e quella dello spazio; II. le categorie di unità, pluralità, totalità. Il centro di unione della sintesi è larappresentazione *io penso*, o l' unità trascendentale della coscienza: l' ordine della sintesi è l' applicazione delle categorie immediatamente al tempo, e mediatamente allo spazio.

Fin qui la sintesi non combina che soli elementi soggettivi, i suoi prodotti non sono ancora gli oggetti dell'esperienza; è necessario di aggiungere a queste combinazioni *a priori* un elemento oggettivo; questo elemento è la sensazione: unite le sensazioni al cubo che lo spirito ha formato *a priori*, ed avrete un dado, un cubo di ghiaccio, un cubo di legno; il che vale quanto dire un oggetto di esperienza.

Ecco dunque come la sintesi dell' intelletto forma gli oggetti tutti della natura sensibile, cioè tutti i concetti empirici ed individuali, i concetti per esempio di un cane, di un cavallo, di una ciriegia, del sole, della luna ec.; ma ciò richiede ancora qualche altra dilucidazione.

Antecedentemente vi ho fatto osservare che la sintesi del giudizio richiede per essere completa e determinata, che entrino in combinazione categorie appartenenti a tutti i quattro modi a cui può ridursi il giudizio, cioè categorie di quantità, di qualità, di relazione, e di modalità. Ora per quanto abbiamo detto le categorie debbono immediatamente combinarsi col tempo; quindi è necessario che per formarsi un oggetto di esperienza, un concetto empirico, individuale, si esegua prima l' applicazione necessaria delle categorie di quantità, qualità, relazione, e modalità, all' intuizione pura del tempo.

Riprendiamo l'esempio di sopra: di che si compone il concetto empirico di un cubo di marmo, di ghiaccio, di legno ec.? In primo luogo della rappresentazione della figura del cubo, e noi abbiamo veduto che per formarla è necessario applicare le categorie di quantità al tempo: dopo formato il cubo noi riuniamo a questa rappresentazione un gruppo di sensazioni di colore, di solidità, di durezza, di peso, di levigatura, di freddo, o di caldo ec.: ora ciascuna sensazione ha un grado: gettate lo sguardo su di un'amena campagna coperta di verdi piante, voi troverete in ciascuna pianta un verde diverso, avrete un verde più carico in una, e meno carico in un'altra; prendete de' corpi con la mano, il sentimento del peso sarà più forte in uno, che in un altro; il calore può essere ancora più intenso, o meno intenso. Ogni sensazione ha dunque un grado, ed ha necessariamente un grado. Se ogni sensazione ha necessariamente un grado, il grado è dunque ancora un elemento soggettivo della sensazione; esso nondimeno non è un elemento soggettivo semplice; quali sono dunque i suoi componenti? *Kant* li trova nella categoria di realtà, e nella forma pura del tempo: la categoria di realtà applicata al tempo costituisce lo *schema* di questa categoria, il che vale quanto dire il grado della sensazione. Supponete il tempo come vòto, avrete lo *schema* della privazione: supponete che l'istante seguente sia riempiuto di una realtà, per esempio, di un certo calore; che questo calore rimanendo, l'istante appresso sia riempiuto ancora dello stesso calore; voi concepirete il grado del calore come incominciando dallo zero, e pervenendo al due. Il grado dunque è lo *schema* della categoria di realtà; così gli oggetti si limitano nella parte empirica delle sensazioni. Noi riguardiamo il freddo nel cubo di ghiaccio, e la consistenza come qualità, o modi del ghiaccio; la categoria di sostanza entra dunque ancora come elemento soggettivo nella nostra sintesi. Ma noi non riguardiamo il freddo, e la consistenza del ghiaccio come modi, se non perchè pensiamo che queste cose cessano di essere nel mentre che la sostanza del ghiaccio resta: difatto se voi avvicinate il ghiaccio al fuoco, esso perde il freddo, e la consistenza, e prende la forma di fluido; noi dunque riguardiamo la sostanza come un soggetto che dura nel tempo

mentre i modi cessano: la categoria di sostanza si combina qui dunque ancora coll'intuizione pura del tempo. Similmente voi riguardate nell'esperienza citata il fuoco come causa della fluidità del ghiaccio; la categoria di causalità entra dunque in questa esperienza come elemento soggettivo; ma questa categoria si applica ancora al tempo, poichè il fuoco si suppone esistere prima della fluidità del ghiaccio, ed in generale la causa secondo *Kant* si concepisce in un tempo antecedente all'effetto. Finalmente il cubo di ghiaccio di cui parliamo si riguarda come esistente in un dato tempo, il che avviene per la sintesi della categoria di esistenza, che è una delle categorie di modalità col tempo. Per formar dunque un oggetto di esperienza, e perciò un concetto empirico individuale è necessario prima, che l'intelletto formi gli *schemi* di alcune categorie di quantità, qualità, relazione, e modalità, e che in seguito unisca a questi *schemi* la materia, o l'elemento oggettivo della sensazione.

Se la natura sensibile è un prodotto della sintesi dell'intelligenza, le leggi di questa sintesi son dunque le leggi della natura; così la legislazione suprema della natura, secondo la filosofia che esponiamo, riposa nel nostro intendimento. Se un architetto costruisce un edificio di cui forma il disegno, le leggi di questo edificio, cioè la sua forma nel tutto, nelle parti, i rapporti di queste parti fra di esse, nell'atto che furono le leggi della sintesi immaginativa civile dell'architetto che ne formò il disegno, divennero poi effettuandosi il disegno stesso, le leggi oggettive dell'edificio. L'architetto che forma la natura sensibile è il nostro intelletto: esso costruisce *a priori* indipendentemente dalla esperienza gli schemi delle categorie; le leggi dello schematismo debbono dunque divenire le leggi della natura sensibile; e queste leggi sono *a priori* nell'intelletto medesimo. Così, per esempio, la legge, *che in tutti i cambiamenti della natura la sostanza rimane*, è la legge dello schematismo della categoria di sostanza, e questa legge della natura è *a priori* nell'intelletto, il quale con la sintesi delle sensazioni la rende oggettiva. Dite lo stesso dell'altra legge: *che ogni avvenimento della natura suppone una causa da cui deriva, e che lo precede;* essa è la legge dello schematismo della categoria di causalità,

che l'intelletto effettua colla sintesi delle sensazioni, con cui costruisce la natura sensibile.

§. 85. L'umano sapere, dice *Kant*, non si estende al di là della esperienza. Ma l'esperienza ha due sorgenti riguardo alle nostre facoltà, e si compone di due specie di elementi: essa nasce dalla sensibilità, e dall'intelletto, cioè dalla passibilità, e dalla attività. Essa si compone di due specie di elementi; di elementi soggettivi, e di elementi oggettivi. Gli elementi soggettivi non hanno un valore oggettivo se non come forme degli oggettivi, e perciò nella combinazione con questi: in se stessi non hanno alcuna realtà; perciò il Kantismo si definisce per un *idealismo trascendentale, ed un realismo empirico;* poichè esso non ammette alcuna realtà *a priori*, ma solo nell'esperienza. Così lo spazio, ed il tempo, la causa, la sostanza ec. non hanno alcuna realtà considerate queste cose *a priori*, ed in se stesse; ma esse ne hanno una nell'esperienza, o ne' fenomeni, poichè costituiscono le forme dell'esperienza.

Gli elementi soggettivi, che si trovano ne' nostri concetti empirici, sono di due specie; alcuni sono negli oggetti in quanto questi son sentiti, altri in quanto questi son pensati. Così se voi dite *il sole è esteso*, il vocabolo *esteso* esprime un elemento soggettivo del sole, in quanto il sole è sentito; se dite *il sole è uno,* il vocabolo *uno* esprime un elemento soggettivo del sole in quanto il sole è pensato; i primi elementi sono le intuizioni pure dello spazio e del tempo, i secondi sono le categorie.

L'attività dell'intelletto consiste nella sintesi, e nell'analisi. L'analisi suppone l'oggetto che si dee decomporre, e questo oggetto si dee formare dalla sintesi. La sintesi è dunque prima dell'analisi. Inoltre l'analisi decomponendo l'oggetto, non può ritrovarvi altri elementi se non quelli, che la sintesi vi ha posto nella sua formazione. Quando dunque i filosofi della scuola di *Locke*, decomponendo l'idea di un corpo, vi trovano l'idea di spazio, o di estensione, di pluralità, e di numero, di sostanza ec., se questi filosofi da ciò concludono che queste nozioni ci vengono dall'esperienza ed *a posteriori*, traggono una falsa illazione; tutti questi elementi si trovano nell'idea complessa di un corpo, ma bisogna prima di tutto

esaminare come si forma l'oggetto che si decompone, o il che vale rigorosamente lo stesso, la rappresentazione del corpo che si *analizza*. Così la sintesi forma gli oggetti, l'analisi li decompone; e questa analisi è necessaria per formare il sapere umano, e nasce in seguimento della sintesi. La sintesi coi caratteri delle sensazioni compone il gran libro della natura; l'analisi lo legge e lo studia; ecco tutto il sapere umano.

Gli oggetti tutti della natura soggetti all'esperienza sono formati dalla sintesi dell'intelletto; questa sintesi non produce e non può produrre che rappresentazioni nostre, vale a dire *fenomeni*, *apparenze*. Al di là di queste apparenze il nostro sapere non può giungere; se dunque vi è qualche realtà oltre de' fenomeni che ci colpiscono, ed indipendentemente dagli stessi, questa è inaccessibile al sapere umano.

I canoni del *trascendentalismo* sono generali. Allora che si dice che tutti gli oggetti dell'esperienza son formati dalla sintesi dell'intelletto, non bisogna escludere l'oggetto dell'esperienza interna, cioè l'*io* della coscienza. Che cosa è mai l'*io* della coscienza? È una sostanza che dura, ed in cui si succedono molte sensazioni ed affezioni interne. Ora la nozione della sostanza che dura è lo schema della categoria di sostanza, o la combinazione de' due elementi soggettivi, di una categoria e dell'intuizione pura del tempo: più, le sensazioni hanno un grado, e questo grado è un prodotto sintetico di elementi soggettivi ancora, cioè della categoria di qualità, e del tempo. L'*io* è dunque un *fenomeno*, un'*apparenza*, una *rappresentazione*, come tutti gli altri oggetti della natura, e niente altro.

Abbiamo veduto come la ragione giunge a scovrire l'esistenza dell'*assoluto*; ma eziandio abbiamo mostrato che questa nozione dell'assoluto è un prodotto della sintesi del raziocinio, non è mica un prodotto dell'analisi de' sentimenti; la filosofia trascendentale conviene in ciò con noi, ma ne è discorde in un punto della più alta importanza, e si è che essa toglie alla nozione dell'assoluto la realtà che noi le accordiamo. Se gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze non acquistano un valore oggettivo, se non che nella sintesi con cui si formano gli oggetti dell'esperienza, come può mai, secondo la filosofia che esponiamo, darsi un valore oggettivo

all'*assoluto* che non entra nella sintesi di alcun oggetto sensibile? Gli elementi che entrano per sintesi nella formazione di un oggetto possono distaccarsi per analisi; provatevi di *analizzare* un oggetto sensibile quale che siasi, voi non otterrete giammai in risultamento l'assoluto; questo rimane dunque secondo la filosofia trascendentale una semplice *idea* della ragione sprovista di qualunque realtà. *Kant* nondimeno ammise l'esistenza di Dio; ma su di altri motivi, de' quali non è qui luogo di parlare.

§. 86. Vi ho esposto la teorica della filosofia trascendentale sull'origine delle nostre idee; essa è direttamente contraria a quella da me adottata, e che vi avea antecedentemente esposta; in questa non si pone nell'intelletto alcuna nozione *a priori*, indipendentemente dall'esperienza. Le idee dello spazio e del tempo, e quelle delle categorie si fanno derivare *a posteriori* dalla meditazione su i sentimenti; esse nascono tutte dal sentimento del *me* il quale sente *un fuor di me*. La meditazione le deriva tutte da questo fatto primitivo. Noi ammettiamo che la nozione dell'*assoluto* è un prodotto della sintesi del raziocinio; ma noi accordiamo la realtà a questa nozione, come l'accordiamo alla percezione del *me*. Questa realtà poggia su i seguenti principj: I. i dati sperimentali ci danno delle conoscenze reali, vale a dire delle conoscenze che ci rivelano l'esistenza di qualche cosa reale in se, di uno *noumeno*, per parlare col linguaggio di *Kant*, come è per esempio il sentimento del proprio essere, del *me*; II. il raziocinio che ci mena all'assoluto è composto di giudizii analitici; quindi essendo questo dato sperimentale, *esiste un essere variabile*, una conoscenza reale: il raziocinio il quale ci scovre l'identità di questo giudizio con quest' altro: *esiste l'assoluto*, ci mena ancora ad una conoscenza reale. Ora si domanda qual dottrina debbesi ammettere, quella che ci presenta la filosofia trascendentale, oppure quella che ci presenta la filosofia dell'esperienza?

Chiamo filosofia dell'esperienza quella la quale pone I. che i dati sperimentali ci rivelano dell'esistenze reali in se, e che pone questi dati fra le nostre conoscenze primitive; II. che riguarda la connessione fra l'esistenze, cioè fra l'effetto e la causa, e fra la modificazione ed il soggetto come reale, e non

soggettiva; e che perciò ammette nello spirito quella facoltà di sintesi che nella psicologia abbiamo chiamato *sintesi reale*.

Per esaminare se si dee ammettere la filosofia trascendentale, o quella dell'esperienza, io riduco la quistione a questo semplice problema. *La connessione fra le percezioni che costituiscono un concetto empirico è ella soggettiva o pure oggettiva?* Se è soggettiva bisogna decidersi per la filosofia trascendentale, se oggettiva per la filosofia dell'esperienza.

Per risolvere il problema io mi servo del segno stesso di cui la filosofia trascendentale si serve per distinguere il soggettivo dall'oggettivo. Questo si è quello enunciato antecedentemente *ciò che viene dal soggetto è necessario*. Se la connessione tra le percezioni, che costituiscono un concetto empirico, è soggettiva, essa deve essere necessaria. *Kant* dice di fatto che l'esperienza non è possibile se non che per la sola rappresentazione della congiunzione necessaria della percezione. Egli chiama questo principio il principio supremo delle analogie dell'esperienza. Noi abbiamo dunque un mezzo facile per discovrire, se la connessione fra le percezioni che costituiscono un concetto empirico, sia soggettiva. Ora l'analisi di ciascun concetto empirico ci fa vedere che non vi è alcuna necessaria connessione fra le diverse porzioni, che costituiscono un concetto empirico; questa non è dunque soggettiva, ma oggettiva; e la filosofia trascendentale mancando di fondamento, crolla senza riparo. È evidente, ed io l'ho fatto vedere nel secondo capitolo della logica, che tutti i giudizj empirici sono contingenti, il che val quanto dire, che la congiunzione fra le percezioni del soggetto e quella del predicato non è necessaria. Ora se la congiunzione fra le percezioni, che costituiscono un oggetto empirico, fosse necessaria, risolvendo questo concetto in un giudizio empirico, questo dovrebbe essere necessario. Di che si compone egli mai il concetto empirico di una pesca? Del concetto di una certa figura, di un dato colore, di un dato peso, di una data durezza ec.; la riunione di tutte queste percezioni costituisce il concetto empirico della pesca. Ora fra tutte queste percezioni non vi è mica una congiunzione necessaria: qual relazione si trova fra la figura della pesca ed il suo colore, fra questa figura colorata di un dato colore ed il suo sapore? Quale fra

queste percezioni, e quella di un dato peso; di una data durazione ec.? L'analisi non trova in questo complesso di percezioni l'elemento della *connessione necessaria*, e se l'analisi non ve lo trova, la sintesi non ve lo ha posto, e se la sintesi non ve lo ha posto, la congiunzione che si trova non è mica soggettiva, ma oggettiva; non è dunque lo spirito che la forma, ma essa è un dato dell'esperienza. Per poco che si segua la filosofia trascendentale nella formazione degli schemi degli oggetti si ravviserà con evidenza che essa non può giammai stabilire quella congiunzione necessaria fra le diverse rappresentazioni, che costituiscono uno *schema*, cosa che avrebbe dovuto fare per ragionare in conseguenza del suo principio fondamentale. Se gli *schemi* si costruiscono *a priori* dall'intelletto, la sintesi che li produce dovrebbe esser necessaria; poichè secondo il trascendentalismo ciò che viene dal soggetto è necessario. Ora questa sintesi è arbitraria affatto, e *Kant* stesso ne conviene: egli di fatto dice che ogni congiunzione consiste o nella composizione, o nella connessione; che la composizione consiste nella sintesi de' varj, i quali non appartengono necessariamente l'uno all'altro, come que' due triangoli, i quali nascono nel quadrato diviso per mezzo dalla diagonale, non appartengono necessariamente l'uno all'altro; e che di questa specie di congiunzioae è la sintesi dell'*omogeneo* in tutte quelle cose le quali possono matematicamente considerarsi. Or se la sintesi degli schemi, da cui comincia la sintesi che ci dà gli oggetti dell'esperienza, è arbitraria affatto, ov'è quella congiunzione necessaria fre le percezioni, che *Kant* esige per la possibilità dell'esperienza? Come questo filosofo non si è accorto di questa palpabile contraddizione, che si ritrova nella sua filosofia?

§. 87. Il filosofo di Koenisberg si sarebbe accorto di questa contraddizione, se avesse meditato attentamente su l'origine del suo trascendentalismo: questo, secondo egli confessa, è nato da' pensamenti di Hume su la causalità che noi abbiamo riferito altrove. Il filosofo inglese ha detto: io non ritrovo alcuna connessione necessaria fra gli avvenimenti della natura; io non ho dunque alcuna nozione di questa connessione. *Kant* ha ammesso il principio di *Hume*, ma egli ha concluso altrimenti; la causalità, egli ha detto, non è nelle cose osservate;

essa è dunque nell'osservatore; essa non è oggettiva, è soggettiva. Ma egli non gettò lo sguardo della meditazione su l'insieme del suo sistema; egli ammise in seguito che le categorie dell'intelletto acquistano un valore oggettivo nell'esperienza; egli ammise che le leggi soggettive del nostro intelletto divengono le leggi della natura stessa; egli riconobbe che, se le categorie entrano come elementi per sintesi nella formazione degli oggetti dell'esperienza, si possono distaccare per analisi. Ora da tutto ciò avrebbe egli dovuto conoscere la contraddizione del suo sistema. O la causalità può ricavarsi per analisi dagli oggetti della natura sensibile, ed *Hume* ha torto negandolo; se *Hume* ha ragione, come dice *Kant*, la causalità non può derivarsi analiticamente dagli oggetti; ma se l'analisi non può derivarla, la sintesi non ve l'ha posta, ed il trascendentalismo crolla. *Kant* dice che la congiunzione, la quale si pone fra il moto del corpo urtante e quello dell'urtato, non viene mica dall'esperienza, ma che ella è soggettiva; ma se essa è soggettiva dee esser necessaria: ora lo spirito non vi ravvisa questa necessità; questa congiunzione non è dunque soggettiva, ma oggettiva. Io trovo questo argomento senza replica.

§. 88. Se la congiunzione fra le percezioni di cui si compone un concetto empirico non è mica soggettiva, essa dee essere un dato dell'esperienza; l'analisi in conseguenza di questo concetto è la prima operazione dello spirito. La gran lite perciò fra la filosofia trascendentale, e la filosofia dell'esperienza può ridursi alla più semplice espressione col seguente problema: *La prima operazione dell'attività dell'intelligenza è ella la sintesi, o l'analisi?* Se è la sintesi, la congiunzione fra le diverse percezioni, che costituiscono un concetto empirico, è necessaria; ma non è necessaria; la prima operazione dell'attività dell'intelligenza è dunque l'analisi.

Se la prima operazione dell'intelletto è l'analisi, bisogna ammettere una sintesi reale, bisogna perciò ammettere che la connessione fra l'esistenze, che costituiscono un oggetto completo di esperienza, è un dato dell'esperienza.

Queste osservazioni ci danno il dritto di concludere, *che bisogna rigettare la filosofia trascendentale, ed ammettere la filosofia dell'esperienza.*

RIASSUNTO

Della logica mista per domande e risposte.

D. Che cosa si tratta nella logica mista?

R. Il fine della logica mista è di spiegare la dottrina della realtà, della certezza, e de' limiti della nostra conoscenza; e perciò di determinare i motivi legittimi delle nostre conoscenze, e le cause de' nostri errori.

D. In che cosa consiste la *realtà della nostra conoscenza?*

R. La conoscenza congiunta coll'esistenza dell'oggetto conosciuto è una *conoscenza reale.*

D. Provatemi che lo spirito umano è capace, e possiede conoscenze reali.

R. La realtà della conoscenza, o l'esistenza di alcune conoscenze reali è una verità primitiva, e perciò indimostrabile.

D. Di qual natura è questa verità primitiva?

R. È una verità primitiva di fatto, o di esperienza interna.

D. Ditemi qual è questa verità primitiva?

R. Espressa generalmente è la seguente: *Io sono esistente nello stato di pensiere.* Questa verità si pone negandola; poichè se voi negate di essere esistente nello stato di pensare, ponete voi stesso che negate ciò: ora il porre voi stesso che negate il vostro *me pensante*, è il porre voi stesso pensante. Se dite che v'ingannate sempre, ponete voi stesso che v'ingannate, cioè che pensate.

D. Che cosa intendete per motivi legittimi de' nostri giudizii?

R. Ciò che determina lo spirito a formare un tal giudizio, chiamasi *motivo di questo giudizio*: questo motivo è *legittimo*, quando il giudizio da esso motivato è vero. Se poi il giudizio motivato è falso, il motivo è causa di errore.

D. Quanti motivi legittimi abbiamo de' nostri giudizii?

R. I motivi legittimi delle verità primitive di fatto son tre, cioè la *coscienza*, i *sensi esterni*, e l'*autorità* degli altri uomini. I motivi legittimi delle verità primitive *razionali* o *metafisiche* non sono più di uno, e questo è *l'evidenza immediata*, cioè la percezione immediata della relazione d'identità, o di ripugnanza delle nostre idee.

D. La memoria non è forse un motivo legittimo delle nostre conoscenze?

R. La memoria è certamente un motivo legittimo delle nostre conoscenze; poichè senza la memoria la scienza sarebbe impossibile. Ma la memoria non è un motivo *originario* e produttivo di conoscenze, che non si sono avute. Essa è un motivo *ausiliario* di tutti gli altri motivi quali che sieno.

D. Si può provare la legittimità del motivo della memoria?

R. La legittimità del motivo della memoria non può provarsi, se non supponendo la legittimità indimostrabile del motivo della coscienza. Poichè questa ci attesta l'esistenza della memoria in noi.

D. Sembra dunque che la coscienza si possa riguardare come un motivo legittimo della legittimità di tutti gli altri nostri giudizj?

R. Per lo appunto. La coscienza si dee riguardare sotto due aspetti, come *motivo legittimo immediato* di tutti questi giudizii, che riguardano il nostro *me*; e come *motivo mediato ed ultimo* di tutti i nostri giudizii; poichè l'esistenza di tutti gli altri motivi è appoggiata su la coscienza.

D. Il motivo della testimonianza degli altri uomini è anche appoggiato su la testimonianza della coscienza?

R. Questo motivo è appoggiato per analogia su la testimonianza de' nostri sensi; e la testimonianza de' nostri sensi non meno che l'esistenza del motivo ausiliario della memoria riposano come in ultimo fondamento su la testimonianza della coscienza.

D. Quali sono dunque i motivi legittimi, che ci danno le verità primitive di fatto?

R. Sono la coscienza, la testimonianza de' sensi esterni, l'autorità degli altri uomini, ed il motivo ausiliario della memoria.

D. Quali sono i motivi legittimi che ci danno le verità primitive *razionali*, o *metafisiche?*

R. Non ve ne ha che un solo, ed è questo *l'evidenza immediata*, cioè la percezione chiara ed immediata della relazione d'identità o di ripugnanza fra le nostre idee.

D. Vi è forse qualche espressione generale che comprenda tutte le verità primitive metafisiche?

R. Vi è, ed è il famoso principio di contraddizione: *Non può una cosa insieme essere e non essere.*

D. Quali sono i motivi legittimi delle verità dedotte?

R. Non ve n'è che un solo, ed è *la deduzione*, o sia il *raziocinio.*

D. Ma non vi sono due specie di verità dedotte, cioè verità dedotte metafisiche, o razionali; e verità dedotte di *esistenza?*

R. Certamente vi sono queste due specie di verità dedotte; e perciò noi abbiamo distinto il raziocinio in *puro e misto.* Questo ultimo partendo da alcune esistenze sperimentali ci mena ad altre esistenze le quali, sebbene non cadano sotto l'esperienza, possono nondimeno cadervi; o pure sono assolutamente ed esclusivamente del dominio della ragione.

D. Avete detto che tutti i motivi legittimi delle nostre conoscenze riposano in ultimo su l'autorità della coscienza; bramo sapere, se l'esistenza dell'universo materiale sia eziandio mediatamente attestata dalla coscienza.

R. Si dee rispondere affermativamente alla proposta quistione. La coscienza ci assicura senza equivoco dell'esistenza della percezione de'corpi: essa ci mostra che questa percezione si riferisce da noi a' corpi con una doppia relazione, cioè colla relazione generale di qualunque pensiere ad un oggetto, e colla relazione speciale di causalità: noi riguardiamo i corpi non solamente come oggetti delle nostre percezioni sensibili, ma eziandio come cause di queste percezioni. Questa identità dell'oggetto della percezione e della causa della percezione, nella stessa cosa che è il *corpo*, costituisce la realtà della percezione empirica.

D. Da quanto abbiamo detto rilevasi che lo spirito umano è capace di conoscere alcune verità; che egli conosce la propria esistenza per la coscienza che ha di se stesso; quella de' cor-

pi che lo circondano per mezzo delle sensazioni; quella di Dio per mezzo del raziocinio, e per mezzo dello stesso raziocinio l'esistenza di tante cause naturali degli effetti visibili. Intanto alcuni filosofi, che sogliono chiamarsi *scettici*, negano *che lo spirito umano può saper qualche cosa*: che cosa dee pensarsi dello scetticismo, e quali sono i motivi che gli scettici adducono per dubitar di tutte le cose?

R. L'esistenza e la realtà di alcune umane conoscenze è una verità primitiva ed indimostrabile. Da questa scende la falsità dello scetticismo. Lo scetticismo pretende la prova dell'esistenza e della realtà di alcune conoscenze umane: questa prova è impossibile, poichè supporrebbe provato ciò che dee provarsi. La falsità dello scetticismo non può dunque rigorosamente provarsi, ma dee riconoscersi. Può nondimeno, ammessa l'esistenza di alcune conoscenze vere, provarsi che lo scetticismo involve contraddizione.

D. Come si chiamano i filosofi che insegnano poter noi sapere alcune verità?

R. Si chiamano dommatici.

D. Ma la sana filosofia non rigetta il *dommatismo?*

R. Egli non bisogna confondere il *metodo dommatico* col *dommatismo*. Il metodo dommatico consiste a giudicare, quando si hanno de' *motivi legittimi* di giudicare. Il dommatismo poi consiste a pronunciar de' giudizj senza alcun motivo legittimo.

D. Ma quanti errori non hanno insegnato i filosofi credendo di appoggiarli su i motivi enunciati? E gli scettici non hanno eglino ragione di concludere da tali errori, e dalla tanta diversità delle opinioni de' filosofi e degli uomini tutti, che la verità è interamente nascosta allo spirito umano?

R. Gli scettici ragionano male: eglino da alcuni giudizj erronei degli uomini deducono universalmente che tutti i giudizj umani son falsi, e che niun uomo può conoscere la verità; dalla diversità delle opinioni degli uomini e de' dotti su di alcuni oggetti eglino concludono la falsità universale di tutte le umane opinioni; eglino deducono dunque una illazione più universale delle premesse.

D. Ma finalmente l'esistenza degli errori su la terra è in-

contrastabile; e qual mezzo abbiamo noi di distinguere l' errore dalla verità?

R. L' errore esiste su la terra, perchè lo spirito umano è limitato. Questa limitazione porta la possibilità dell' errore, ma non la sua necessità. La logica ci dà delle regole per conoscere la verità; e trattando delle cagioni de' nostri errori ci mostra la strada per evitarli.

D. Ma finalmente la coscienza, i sensi esterni, la memoria, l'autorità, l' evidenza, il raziocinio, non c' ingannano molte volte necessariamente?

R. Questi motivi non c' ingannano mai necessariamente; noi abbiamo sempre i mezzi di evitar l' errore. Così riguardo alla coscienza bisogna osservare *che gli elementi di un giudizio appoggiato su la coscienza debbono tutti essere attentamente osservati*; *e che non tutto quello che è nella coscienza, è nell' attenzione*. Riguardo a' sensi basta osservare che questi non possono istruirci delle *proprietà assolute de' corpi*, ma solamente delle *relative*; e che non si dee confondere il *modo apparente* de' corpi col modo *assoluto*. Riguardo all' evidenza bisogna osservare di non confondere l' *associazione meccanica* delle nostre idee colla percezione chiara della loro relazione. Abbiamo fatto le analoghe osservazioni nei luoghi opportuni, ove abbiam trattato delle *cagioni de' nostri errori*.

AVVERTIMENTO

Il quadro analitico delle materie contenute nel riassunto che abbiamo dato è molto importante. Il maestro nell' esame che farà eseguire da' discepoli potrà estenderlo. Sarebbe cosa ottima che il maestro unisse alla lettura di questi elementi quella delle lezioni di logica e di metafisica composte per uso della regia università degli studj; e potrebbe ancora unirvi quella del saggio su la critica della conoscenza, opere che sono state composte dallo stesso autore di questi elementi.

CAPO VII.

DELL' INFLUENZA DELLA VOLONTA' SU L' INTELLETTO.

§. 89. Noi abbiamo fatto fin qui l' analisi dell' umana intelligenza. L' uomo non è solamente un essere che conosce; ma eziandio un essere che opera, ed il principio delle sue operazioni è la sua volontà. La scienza della volontà può chiamarsi *filosofia pratica*, come quella dell' intelletto può chiamarsi *filosofia teoretica*. La filosofia può in conseguenza definirsi: *la scienza del pensiero umano*. Intendo per *pensiere* non solamente tutte le modificazioni passive ed attive che accadono nel nostro spirito, e delle quali abbiamo coscienza; ma pure tutte le potenze passive, ed attive di siffatte modificazioni.

Tutte le facoltà del pensiere si dividono in due specie; alcune si comprendono sotto la facoltà di conoscere, e si chiamano con nome generale *intelletto*: così l' intelletto comprende la sensibilità, la coscienza, l' immaginazione, l' analisi, la sintesi; le altre facoltà del pensiere si chiamano con nome generale *volontà*. La volontà comprende dunque il desiderio, e la volontà propriamente detta.

Ne' capi antecedenti vi ho spiegato gli elementi della filosofia teoretica, cioè della scienza dell' intelletto: debbo qui spiegarvi gli elementi della filosofia pratica, cioè della scienza della volontà.

§. 90. Nello spiegarvi questi elementi io seguirò lo stesso metodo che finora ho praticato, cioè vi farò passare gradatamente dal noto all' ignoto.

Che cosa mai dalle scienze antecedentemente spiegatevi vi è noto circa la nostra volontà? Voi sapete che la volontà dirige le facoltà della meditazione; sapete ancora che la volontà è mossa dal desiderio. Vi è noto dunque che la volontà ha

un'influenza sul nostro intelletto; e che il desiderio vicendevolmente influisce su la volontà. Ora poichè non può desiderarsi ciò che è ignoto, segue che il nostro intelletto influisce eziandio su la nostra volontà.

Questa scamblevole influenza delle due facoltà del nostro pensiere è il primo fatto da cui dobbiam partire per giungere all'ignoto che dobbiamo scovrire. Ma questo primo fatto fa d'uopo che si conosca in tutte le sue circostanze. Esaminiamo dunque distintamente l'influenza della volontà su l'intelletto, e dell'intelletto su la volontà.

§. 91. La nostra vita intellettuale, come più volte abbiamo detto, incomincia dai sentimenti. La sensibilità è la prima potenza del nostro intelletto, ma essa è una potenza passiva. Lo spirito è passivo nella sensibilità; poichè le sensazioni nascono in lui dall'azione degli oggetti sensibili su gli organi sensorii del proprio corpo: posta in conseguenza questa azione, non dipende mica dalla volontà che lo spirito provi, o che non provi la sensazione, e che provi questa sensazione piuttosto che un'altra. Lo spirito a questo riguardo niente può cambiare nelle proprie sensazioni. Non dipende da lui ne' forti calori estivi l'essere in certe circostanze affetto, o il non esserlo dalla sensazione di calore; nè negli intensi freddi dell'inverno l'essere in certe circostanze affetto, o il non esserlo dalla sensazione di freddo. Non dipende da lui, bevendo un dato medicamento, di evitare la sensazione di amarezza che questo gli produce. Posta dunque l'azione degli oggetti esterni su certi organi sensoril, la sensazione che nasce è necessaria ed indipendente dalla volontà.

Ma nulla di meno lo spirito esercita un certo impero su la propria sensibilità, in forza di quello che egli esercita sul proprio corpo. Per poter nascere alcune date sensazioni è necessaria l'azione degli oggetti sensibili su certi organi sensorj del proprio corpo: ora lo spirito può esporre, o pure sottrarre i proprii sensi all'azione dei corpi esterni, e quindi procurarsi, o privarsi di alcune date sensazioni.

Nel nostro corpo fa d'uopo distinguere due specie di moti; alcuni sono necessarii, cioè indipendenti dalla propria volontà, tali sono, per esempio, la circolazione del sangue, i moti della digestione, quelli necessarii alla vita, quelli del cuore

e de' polmoni ec.; altri sono volontarii, e dipendono dalla volontà, tali sono, per esempio, il parlare, lo scrivere, il camminare ec. Ciò premesso, l'esperienza c'insegna che lo spirito, volendo far nascere in se alcune date sensazioni, può, producendo certi moti volontarii nel proprio corpo, esporre questo all'azione degli oggetti esterni idonea a farle nascere. Così se voglio far nascere la visione del mare, mi condurrò alla marina, ed ivi dirigerò i miei sguardi al mare. Se voglio vedere il cielo stellato, mi condurrò in una notte serena all'aria aperta, e rivolgerò i miei sguardi alla volta del cielo. Similmente, allora che prevedo dover nascere certe date sensazioni, stando il mio corpo in certe date posizioni dalle quali posso con moti volontarii toglierlo, e non lo tolgo, queste sensazioni sono a tal riguardo dipendenti dalla volontà. Così se entrando in un tempio mi accorgo che un predicatore sale sul pergamo per fare un discorso, dipendendo dalla mia volontà il rimanere nel tempio o l'uscirne, se vi rimango, tutte le sensazioni di suono che nascono nel mio spirito dal discorso pronunciato dal sacro oratore possono a tal riguardo considerarsi come volontarie; poichè io poteva togliere il mio corpo all'azione propria a produrmi certe date sensazioni, ed io non l'ho fatto.

Da ciò segue che bisogna distinguere due specie di sensazioni: *le sensazioni involontarie*, *e le sensazioni volontarie*. Le prime son quelle che lo spirito non prevede di dovere in certe circostanze nascere; le seconde sono le sensazioni prevedute. Mi determino di andare al passeggio in una strada a me nota; ivi all'improvviso vedo un uomo che cade morto sul suolo; è chiaro che le sensazioni della strada son volontarie, ma che quelle della morte improvvisa di questo uomo, perchè non prevedute, sono involontarie.

Segue ancora che bisogna distinguere le azioni positive dalle *omissioni*. Alcune sensazioni son volontarie, perchè si fanno alcuni moti volontarii per averle; altre sono volontarie, perchè non si fanno alcuni moti volontarii, che ne impedirebbero la nascita. Sotto questi due aspetti i moti naturali sono ancora sotto una certa influenza della nostra volontà.

I moti naturali, che nascono nel nostro corpo dopo il cibo, dopo le bevande, dopo una camminata, sono mediatamente

volontarii, perchè effetti di moti volontarii; e perchè io potrei impedirne la continuazione dandomi la morte.

Tanta è l'influenza della nostra volontà su tutto il sistema della nostra vita! Sarebbe da desiarsi che coloro, i quali accusano spesso la Provvidenza de' mali che soffrono, riflettessero bene a questa influenza della volontà su la nostra vita (1).

Se vi sono sensazioni involontarie, e volontarie, e se alcune sensazioni sono per noi piacevoli, altre dispiacevoli, e se finalmente il desiderio, e l'avversione o sono lo stesso piacere e lo stesso dolore, o pure nascono in seguito di essi, segue che vi sono de' desiderii volontarii e degli involontarii (2).

(1) *Questa riflessione del ch. A. non so quanto possa suonar bene all'orecchio di alcuni, specialmente dopo il discorso antecedente:* potrei impedirne la continuazione (*dei moti naturali*), dandomi la morte. *Che lamentarsi della Provvidenza nei mali, anche quando non vi abbiamo contribuito colla nostra volontà, sia pessimamente fatto, è vero: ma non ne viene che, senza lamentarsi per non soffrirli, ci dobbiamo dar piuttosto la morte. Questa non è di certo la conseguenza che l'A. vuole che qui si deduca; ma bensì che della maggior parte dei mali che ci affliggono siamo noi stessi gli autori col cattivo uso della nostra volontà. Troppo è cognita l'integerrima morale del gran filosofo calabrese, che ad una profonda e vastissima dottrina unisce una religiosità esemplarissima, talchè non deve nascer verso di lui sì ingiusto sospetto. Ma ho creduto far tale avvertenza per qualche inesperto giovane che credesse qui insinuarsi, sebbene non svelatamente, l'orribile dottrina del suicidio tanto contraria alla sana filosofia ed alle leggi divine ed umane.*

(2) *Questa teoria malintesa può urtare alcuni, poichè nel senso più ovvio e comune ogni desiderio si giudica volontario se non nella sua origine, almeno per non aver distratta la mente dall'impressione che un oggetto ha prodotta, anche senza un antecedente atto di volontà. Però per contentare questi meticolosi sarebbe bene osservare che il desiderio come* forte impressione piacevole ec. *può essere vo-*

§. 92. Quando una moltitudine di sensazioni nasce nel nostro spirito può avvenire, o che alcune sieno più vive delle altre, o che tutte sieno uguali: nell'una e nell'altra supposizione lo spirito può esercitare la sua influenza sul grado delle sensazioni, rendendo più languide o le sensazioni più vive, o quelle ugualmente vive delle altre; e ciò può eseguirlo dirigendo la propria attenzione ad altri oggetti. Allora che si dirige l'attenzione ad alcuni oggetti, la coscienza delle percezioni di questi si rende più viva della coscienza delle percezioni degli altri; e ciò può avvenire, sia rimanendo la stessa la coscienza di quelle sensazioni, all'oggetto delle quali non si attende, e rendendosi più viva quella delle altre, a cui si attende; sia divenendo insieme e più languida la coscienza delle prime, e più viva o intensa quella delle seconde. Mi trovo in una gran società, in una gran galleria; qual moltitudine di sensazioni ha luogo in me! io posso renderne alcune molto languide, o attendendo ad altre sensazioni, o pure ad una serie di fantasmi che ha luogo nel mio spirito.

In questi modi la volontà influisce su la sensibilità, e perciò su la coscienza.

§. 93. Nella psicologia abbiamo detto che le facoltà elementari della meditazione sono l'analisi e la sintesi; e che tutte e due queste facoltà sono dipendenti dalla volontà. Dalla volontà dipende il dirigere l'attività intellettuale su di un dato oggetto o su di una parte di esso, e di concentrarvela.

Nella psicologia abbiamo inoltre osservato che un certo atto di analisi è necessario per aver luogo l'immaginazione; e che i diversi legami posti dall'attenzione fra le nostre percezioni sono la causa dei diversi fantasmi che nascono in seguito nel nostro spirito.

Ma questa influenza della volontà su l'analisi e su l'immaginazione merita di essere più ampiamente spiegata.

Pel potere di astrarre che ha lo spirito la volontà produce tanti piaceri e dispiaceri fattizii. Per qual ragione in effetto il piacere sperato è maggiore del piacere sentito? Ciò avviene, perchè lo spirito allontana la sua attenzione da ciò che

lontario in principio, e cessa di esserlo quando avvertita tale impressione la volontà vi si trattiene.

vi ha di difettoso nell'oggetto, e la dirige solamente a ciò che vi ha di bene, e così egli crea, secondo la bella espressione di *Elvezio*, delle rose senza spine. Ma nel fatto il piacere va unito con tutto ciò che gli è contrario, e non si trova tale quale è nella speranza, cioè senza il mescolamento delle pene che l'accompagnano. Se per caso un uomo povero entra nella galleria di un uomo ricco, ove si dà una gran festa, allora colpito dall'illuminazione, dalla magnificenza de' mobili, dalla brillante comparsa de' convitati, e dall'armonia della musica, egli esclama in se stesso: oh quanto è felice il ricco! La felicità di lui è tanto superiore alla mia, quanto la magnificenza di questa galleria è superiore alla povertà del mio tugurio. Intanto egli s'inganna, perchè non vede essere la vivacità dell'impressione che riceve in parte l'effetto della novità, ed egli fa astrazione di tutte le cure, e di tutte le pene con cui si comprano da' ricchi i loro piaceri. Il potere di separare da una condizione differente dalla propria i mali che non si sono provati rende sempre l'uomo invidioso della condizione altrui (1).

I primi atti di attenzione o di analisi hanno la loro origine, come abbiamo detto nella psicologia, nelle impressioni esterne: alcune fra le nostre sensazioni destano il desiderio: questo muove la volontà, la quale concentra l'attività dello spirito su l'oggetto del desiderio, o dell'avversione: da questi atti di analisi seguono i primi fantasmi, o le prime associazioni, le quali perciò, sebbene possano riguardarsi come volontarie, sono naturali, e bisogna distinguerle dalle associazioni arbitrarie. Lo spirito ha nulla di meno un impero su le associazioni delle sue idee, in modo che una massima parte

(1) *Però si verifica l'antico detto:* Nemo sua sorte contentus; *ma bisognerebbe aver sempre in mente questi versi dell'immortal Metastasio*:

Se a ciascun l'interno affanno
Si vedesse in fronte scritto,
Quanti mai che invidia fanno
Ci farebbero pietà!

e tal riflessione oh! quanto mal umore toglierebbe da questo misero mondo!!

dipende dalla sua scelta. Noi nasciamo, per cagion di esempio, in mezzo ad alcune società che parlano una data lingua: questa nascita non dipende dalla nostra scelta, le associazioni in conseguenza che ci rendono intelligibile il linguaggio patrio sono in gran parte naturali. Io dico in gran parte, perchè possiamo in seguito di proposito fare uno studio per apprendere bene la propria lingua. Ma quando ci determiniamo volontariamente allo studio di alcune lingue straniere, le associazioni che ci rendono intelligibili siffatte lingue debbono riguardarsi come interamente dipendenti dalla nostra scelta, e perciò come arbitrarie.

Siccome abbiamo distinto le sensazioni involontarie dalle volontarie, così fa d'uopo distinguere i fantasmi involontarii dai volontarii. Se volendo richiamare nella mia memoria alcuni fatti, leggo uno scritto in cui questi sono descritti, se rivolgo la mia attenzione a' monumenti che me li risvegliano, i fantasmi che hanno luogo in queste occasioni sono volontarii. Ma se camminando m'incontro casualmente in un uomo che ho veduto in un tempio, il fantasma del tempio che in tal caso si produce nel mio spirito è involontario.

Da ciò segue che la volontà ha ancora un certo impero su la memoria. Quando noi vogliamo far cadere in dimenticanza certe cose, dobbiamo evitare di prestare attenzione a ciò, la percezione di cui è stata associata col fantasma che non si vuol riprodurre; la dimenticanza può dunque esser volontaria. Quando vogliamo ricordarci facilmente di alcune cose, ripetiamo spesso l'attenzione alle percezioni, colle quali le percezioni che vogliamo riprodurre sono associate. L'immaginazione dipende dalla sensibilità e dall'analisi: la volontà esercita quell'impero su l'immaginazione che esercita su la sensibilità e su l'analisi.

§. 94. Nella psicologia vi ho detto che il giudizio è un prodotto delle due facoltà elementari della meditazione, cioè dell'analisi e della sintesi. Vi ho detto ancora che queste facoltà sono nel loro esercizio sotto la direzione della volontà; il giudizio è dunque ancora sotto l'influenza della volontà.

Ma tosto che la volontà determina l'attività intellettuale ad alcune date comparazioni, la percezione di un determinato

rapporto fra il soggetto ed il predicato è un fatto necessario ed indipendente dalla volontà medesima.

Io posso chiudere gli occhi, ed aprirli; ma tosto che la volontà si determina ad aprirli, l'impressione della luce è necessaria, ed indipendente dalla volontà. Si propongono ad un aritmetico due numeri per sommarli insieme; egli può farne l'addizione, e può non farla; ma tostochè si determina a farla, non dipende più da lui il vedere in risultamento un numero piuttosto che un altro.

Per porre della precisione nel nostro linguaggio diremo dunque che la comparazione è volontaria; ma che il risultamento della comparazione è necessario.

I Cartesiani estendono molto al di là del giusto l'impero della volontà su i nostri giudizii: eglino pretendono che i giudizii sieno atti della nostra facoltà di volere, non mica della nostra facoltà di conoscere. Questa dottrina mi sembra falsa. Il giudizio nel suo risultamento è la percezione del rapporto tra il soggetto ed il predicato; e le percezioni appartengono alla nostra facoltà di conoscere. La volontà influisce su la nostra facoltà di conoscere; ma le percezioni che risultano dalla direzione di questa facoltà sono fatti necessarii, ed indipendenti dalla nostra volontà. Questa verità è attestata dall'intima coscienza. Chi mai può dire che egli non percepisca necessariamente l'uguaglianza fra due volte due, e quattro? Chi può negare che questa verità: *due preso due volte è quattro*: sia una verità indipendente dalla nostra volontà? Ma, dicono i cartesiani, giudicare che un pensiere sia vero o che sia falso, e dare il suo consenso ad una proposizione o rifiutarlo, sono una medesima cosa. Ora dare il consenso ad una proposizione o rifiutarlo è la stessa cosa che abbracciarla o rigettarla; due atti che appartengono alla volontà. Rispondo che questo argomento è fondato sopra alcune nozioni oscure. Facciamo l'analisi dell'atto del giudizio: per farla esaminiamo le parti della proposizione la quale è l'espressione del giudizio. Le parti della proposizione sono, il soggetto, il predicato, ed il segno dell'affermazione o della negazione. Per fare il giudizio è dunque necessario che la mente abbia separatamente le nozioni del soggetto e del predicato; e per tale oggetto è necessaria l'azione delle facoltà meditative; dopo

di ciò è necessaria la comparazione del predicato col soggetto, comparazione che è un atto di quella facoltà che abbiamo chiamata sintesi; in seguito di questa comparazione nasce la percezione del rapporto; dopo tal percezione lo spirito riunisce in unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo; egli riguarda queste nozioni come costituenti un tutto, e le abbraccia in una comune attenzione. Questa unione essendo un atto della meditazione, e propriamente della sintesi, e questa eseguendosi, perchè noi vogliamo meditare su di un dato oggetto, da ciò è nato che si è confuso il voler meditare col risultamento della meditazione che è il giudizio nel suo termine. Dare il consenso ad una proposizione è unire in una unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo; e questa unione appartiene alla facoltà che medita; non a quella che vuol meditare. Il giudizio è dunque un atto dell'intelletto, non della volontà; e la dottrina cartesiana sul giudizio è falsa.

Ma, replicano i filosofi che combattiamo, il consenso ad una proposizione differisce dalle conoscenze del soggetto, del predicato, e del rapporto fra l'uno e l'altro. Questo consenso non è dunque un atto dell'anima che conosce, ma un atto dell'anima che vuole. La prova di questa differenza è che noi possiamo conoscere questa proposizione intera: *le stelle sono in numero pari*: senza affermare che esse sono effettivamente tali; il che prova essere l'affermazione un atto distinto dalla conoscenza.

Questo raziocinio non prova cosa alcuna contro di noi. Abbiamo detto che il giudizio consiste nell'unire in unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo. L'avere dunque le nozioni del soggetto, del predicato, e del rapporto non è la stessa cosa che l'unirle in unità sintetica. Inoltre l'intendere il senso di questa proposizione: *le stelle sono in numero pari*: non è la stessa cosa che il formare il giudizio da esso espresso.

Elvezio, il quale si sforza di spiegare tutti i fatti morali per mezzo dell'interesse, dice che se noi avessimo interesse di negare le verità matematiche, le negheremmo. Io convengo che l'uomo può negare colle parole le verità le più evi-

denti; ma non posso ammettere che lo spirito umano possa percepire un rapporto di convenienza fra due idee ripugnanti, nè un rapporto di ripugnanza fra due idee identiche; ma dell'influenza delle passioni sull' intelletto parleremo più ampiamente appresso.

§. 95. Se la nostra facoltà di analisi, come abbiam osservato di sopra, ha una grande influenza ne' nostri piaceri, e nei nostri dolori fattizii, le due facoltà di analisi e di sintesi riunite ne esercitano una maggiore; e con ciò la nostra volontà ci crea de' piaceri fattizii, di cui sono incapaci gli animali che, come abbiamo spiegato nella logica mista, son privi di queste facoltà meditative. In forza delle accennate facoltà il poeta, ed ancora l'oratore facendo astrazione di ciò che vi ha di difettoso e di dispiacevole in un oggetto, fissando l'attenzione su di ciò che vi ha di piacevole e di bello riunendo insieme questi prodotti dell'analisi, crea colla sintesi un oggetto che fa su l'animo la più viva impressione. Chi presenterebbe su la scena un'azione tragica nello stesso modo, in cui è accaduta, sarebbe nel pericolo di annojare gli spettatori: il poeta toglie coll'analisi da questa azione tutto ciò che non può fare una viva impressione, egli vi unisce per sintesi tutto ciò che è più capace di produrvela. Ma torneremo su di questo argomento.

Osservo con *Hume* che questa influenza della volontà sul nostro intelletto è un fatto della nostra natura; essa è pel nostro spirito una verità sperimentale e contingente: noi non vediamo nella nozione della causa, che è la volontà, quello dell'effetto, cioè di una modificazione nella facoltà di conoscere: vediamo che questi due fatti sono costantemente uniti, ma non vediamo il modo della loro unione, nello stesso modo che non vediamo alcuna connessione fra l'atto del volere scrivere, ed il moto corrispondente a questo atto.

La cognizione dell'influenza della volontà su l'intelletto è della più alta importanza. Da questa influenza nasce la distinzione, di cui parlano i moralisti, fra l'ignoranza *vincibile* o volontaria, e l'ignoranza *invincibile* o involontaria; e la distinzione ancora fra l'errore *vincibile* o volontario, e l'errore *invincibile* o involontario. L'ignoranza è vincibile, quando non si pongono in opera per dileguarla i mezzi che sono in

nostro potere; ella è invincibile, quando i mezzi per dileguarla non sono in nostro potere. L'errore, il quale nasce dall'ignoranza vincibile, è vincibile; quello poi, che nasce dall'ignoranza invincibile, è invincibile. Sono in una gran città, ove vi sono le scuole delle scienze, ed ove volendo posso leggere de' buoni libri; se tralascio, potendo, d'istruirmi, una siffatta ignoranza sarà vincibile e volontaria; l'errore, che da questa ignoranza potrà derivarne, sarà eziandio vincibile e volontario. Ma un uomo si trova in un luogo privo di mezzi per istruirsi, ed ancora per recarsi altrove; l'ignoranza in cui egli sarà si dee riguardare come invincibile ed involontaria.

Lo stesso non sempre dee dirsi dell'errore che da tale ignoranza nasce. Il potere della volontà per evitare l'errore è maggiore di quello per evitare l'ignoranza. Vi sono effetti, per cagion di esempio, di cui ignoriamo le cause; questa ignoranza può essere invincibile. Ma se senza alcun motivo addurremo per causa di tali effetti una causa immaginaria, l'errore sarà vincibile. Gli antichi potevano invincibilmente ignorare che la pressione dell'aria atmosferica era la cagione della salita dell'acqua nelle trombe vòte. Ma il loro errore era vincibile, quando adducevano per causa di tal salita l'orrore della natura pel vòto. Noi possiamo astenerci di pronunciare un giudizio, quando ci mancano i motivi legittimi per appoggiarlo. L'errore pel nostro spirito non è tanto necessario, quanto comunemente si crede; ma vi sono certi limiti nella nostra facoltà di conoscere che ella non può oltrepassare giammai.

CAPO VIII.

DELL' INFLUENZA DELL' INTELLETTO SU LA VOLONTA'.

§. 96. Se l' influenza della volontà nell' intelletto è un fatto, quella dell' intelletto nella volontà è un altro fatto. La volontà è mossa dal desiderio, e questo suppone le percezioni, poichè non può desiderarsi ciò che è ignoto.

Ma con ciò sembra che si faccia un circolo, mentre si fa dipendere la volontà dall' intelletto, e l' intelletto dalla volontà. Se si riflette attentamente su la quistione che ci occupa, si vede chiaramente che non vi ha qui alcun circolo, e che si pongono i fatti intellettuali nel loro ordine naturale. Suppongasi che un oggetto produca in noi un' impressione piacevole; questa sensazione, se non è lo stesso desiderio, produce il desiderio di averla isolata; un tal desiderio determina il volere di avere isolata la sensazione di cui parliamo; da questo volere segue l' attenzione dell' anima su l' oggetto piacevole. Ora la sensazione piacevole appartiene alla sensibilità, e perciò all' intelletto; l' atto del volere dipende dunque dall' intelletto. L' attenzione all' oggetto appartiene alla facoltà di analisi, e perciò all' intelletto; e questa attenzione fu determinata dalla volontà; la volontà influisce dunque nell' intelletto. La sensazione dell' oggetto piacevole influisce perciò nella volontà, e questa influisce su l' attenzione verso di questo oggetto. In ciò, come vedete, non vi ha alcun circolo, poichè non è la stessa modificazione della facoltà di conoscere, la quale sia condizione dell' atto di volere, ed insieme condizionale dello stesso.

La volontà sotto certi riguardi dipende dall' intelletto, e sotto certi altri riguardi influisce nell' intelletto. Diamone un altro esempio: voglio conoscere la fisica; prendo un libro che tratta

di questa scienza; leggendolo mi accorgo che per bene conoscere la scienza fisica fa d'uopo avere una qualche conoscenza delle matematiche pure; ciò mi determina a studiarle. Qui si vede ancora sensibilmente la vicendevole influenza della volontà nell'intelletto, e dell'intelletto nella volontà.

La nostra vita intellettuale incomincia da' sentimenti; questi essendo piacevoli o dispiacevoli determinano lo sviluppo dell'attività dell'anima. Da ciò segue che l'intelletto è il primo ad esercitare la sua influenza su la volontà; e che non può darsi alcun atto di volere senza percezione; laddove si possono, e si danno difatto percezioni indipendentemente da qualunque atto di volontà. Questa diversità fra le due influenze dee esser notata.

§. 97. La volontà dipende dal desiderio. Ma che cosa è mai il *desiderio?* Alcuni filosofi credono di darci una nozione chiara ed esatta del desiderio dicendo che esso è *l'inclinazione dell'anima verso un dato oggetto.*

Wolfio ci avverte che ciascuno sente in se stesso che cosa sia questa inclinazione, quando l'anima è affetta da desiderii. Ella consiste, soggiunge questo filosofo, nello sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta; e può perciò definirsi: *la tendenza ad una percezione preveduta.* Ma questa spiegazione del desiderio suppone che noi abbiamo una nozione di ciò che dicesi *tendenza*, applicando questo vocabolo all'anima.

Nello spirito non osserviamo moti, ma alcune modificazioni delle quali abbiamo coscienza, e le quali chiamiamo con vocabolo generale *pensieri*. Lo spirito è passivo in alcuni pensieri, attivo in alcuni altri; il principio delle sue azioni chiamasi volontà; la volontà suppone come condizione il desiderio; questa condizione dispone la volontà ad operare, purchè non vi sia un impedimento; il desiderio è dunque una disposizione precedente agli atti della volontà. Ma che cosa è mai questa disposizione? Se per essa s' intende una percezione piacevole o dispiacevole, io ho una nozione del desiderio; ma se s' intende qualche altra cosa, non so certamente che cosa sia il desiderio. Che cosa può mai denotare il vocabolo d' *inclinazione* applicato allo spirito? Questo vocabolo può esprimere, applicato ai corpi, la direzione di una linea rela-

tivamente ad un'altra linea, o ad un piano; così diciamo che i gravi abbandonati a se stessi si muovono per una linea perpendicolare all'orizzonte. Non so qual cosa potrebbe esprimere applicato all'anima.

§. 98. La dottrina, la quale pone il desiderio nelle percezioni piacevoli e dolorose, sembra presentare varie difficoltà. In primo luogo pare che il desiderio supponga l'assenza della percezione piacevole; e che non possa in conseguenza riporsi in questa percezione. Ciò mi dà l'occasione di meditare più profondamente su la natura del desiderio. Supponiamo che avendo avuto una sensazione piacevole si desti in me il desiderio di averla di nuovo; ecco i fatti che accadono nel mio spirito: il fantasma di questa sensazione dee nascere in me; un tal fantasma in se stesso considerato, ed isolatamente dalle altre circostanze che lo accompagnano dee essere piacevole. Ma lo spirito percepisce come assente l'oggetto della sensazione piacevole; questa percezione dell'assenza dell'oggetto piacevole è dispiacevole. Se l'oggetto piacevole sarà riguardato come presente in un tempo futuro, questa percezione, che riguarda come futura la sensazione piacevole, è piacevole ancora; ella è più o meno piacevole, secondo che lo spirito è più o meno sicuro che tal sensazione rinascerà, e secondo che il tempo in cui si pensa che rinascerà è meno o più lontano del tempo presente; lo stato di desiderio è dunque uno stato misto, in cui lo spirito è affetto insieme da modificazioni piacevoli e dispiacevoli.

Tutte queste proposizioni sul desiderio son confermate dall'esperienza. Quando i fantasmi relativi alle sensazioni piacevoli hanno luogo ne' sogni ne' quali, come abbiamo detto nella psicologia, lo spirito è passivo, e non hanno luogo i giudizii sull'assenza dell'oggetto piacevole, i fantasmi equivalgono allora alle sensazioni piacevoli. Supponiamo che desiderando di rivedere un oggetto da cui sono lontano, io intraprenda per rivederlo un viaggio: il piacere che mi produce l'immaginazione della futura visione dell'oggetto desiderato sarà più grande a misura che sarò più vicino al luogo ove voglio giungere. Un uomo agitato da desiderii violenti vorrebbe risecare dalla sua esistenza tutti i momenti che l'allon-

tanano dall' oggetto desiderato. Tali sono i fatti intellettuali che mi presenta la meditazione sul desiderio.

Osservate che nel caso, di cui abbiamo parlato, tanto le percezioni piacevoli che le dispiacevoli spingono la volontà ad operare pel conseguimento dell' oggetto; ma vi sono dei casi ne' quali le percezioni dispiacevoli spingono la volontà ad operazioni contrarie a quelle, a cui la spingono le percezioni piacevoli; e da ciò nasce il conflitto de' desiderii, del quale appresso parleremo.

Ma mi potreste domandare: il desiderio cessa egli allora che la sensazione piacevole ha già avuto luogo nello spirito? Son affetto dal sentimento della sete, e provo il desiderio di bere: da questo desiderio nasce l' atto del bere, e perciò la sensazione piacevole. Ma bevuti i primi sorsi dell' acqua posso continuare a desiderare di bere; e quindi a voler bere, ed a bere. Qui ha luogo un secondo stato del mio spirito, o pure una seconda serie di modificazioni; laddove la prima ha cessato tosto che ho provato la prima sensazione del bere; questa seconda serie è della stessa natura della prima. Si desidera un secondo bere; da questo desiderio nasce l' atto di volere questo secondo bere; da questo atto nasce il moto del bere. Questo desiderio del secondo bere consiste nel fantasma piacevole del bere. Quando il fantasma del bere non è più piacevole, il desiderio del bere si dice *esser soddisfatto*.

Son persuaso che gli spiriti superficiali riguarderanno come minuta questa analisi del desiderio; i pensatori nondimeno la riguarderanno come importante. Dalla stessa risulta che non ogni percezione piacevole è un desiderio; e che questo suppone non solamente la percezione piacevole dell' oggetto, ma eziandio il giudizio dispiacevole dell' assenza di quest' oggetto. Quando l' oggetto si riguarda come immediatamente vicino, il dispiacere della sua assenza si può quasi riguardare come nullo; io dico quasi, perchè questo dispiacere è un costitutivo del desiderio. Il desiderio non è dunque diverso dalle percezioni piacevoli e dispiacevoli; ma esso è uno stato dell' anima misto di piacere e di dolore.

§. 99. I desiderii dispongono la volontà all' azione; l' effetto di questa azione è il cambiamento dello stato della nostra facoltà di conoscere. La volontà opera o sul corpo producendo

quei moti che chiamammo volontarii, o immediatamente su l'intelletto. Tanto nel primo che nel secondo caso si opera un cambiamento nella nostra facoltà di conoscere; poichè nel primo caso i moti volontarii del corpo destano alcune sensazioni relative allo stato del nostro corpo, e pongono inoltre questo nella posizione di trasmettere all'anima diverse sensazioni relative a' corpi esterni. In qualunque caso dunque l'azione della nostra volontà produce un cambiamento nello stato della nostra facoltà di conoscere. Per tal ragione *Wolfio* ha fatto consistere il desiderio nello sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta. Ma ciò non è interamente esatto. Alcune volte l'oggetto del nostro desiderio è di produrre nell'animo degli altri uomini alcune date modificazioni; ed in tal caso la volontà agisce per cambiare lo stato della facoltà di conoscere, o di volere negli altri uomini. La madre porge la mammella al suo figliuolo per destare in lui le sensazioni piacevoli del nutrimento del latte. Il padre travaglia per lo ben essere della propria figliuolanza. L'oratore arringa per persuadere e per commovere i suoi uditori. Il filosofo scrive per insegnare la verità al genere umano; egli combatte gli errori per far cambiare lo stato interiore dello spirito degli altri uomini.

Gli esempii che comprovano questa verità ci si presentano incessantemente; ma fa d'uopo esaminare, se il destare certi pensieri nello spirito degli altri sia solamente desiderato come mezzo per aver noi certe percezioni, o pure se in molti casi sia l'ultimo termine del nostro desiderio. Una tal quistione è della più alta importanza.

§. 100. Una delle cause che rende perpetue le dispute filosofiche è il non determinare con chiarezza e precisione lo stato delle quistioni. Ciò è accaduto nella disputa che ci occupa. Procuriamo dunque di porre bene lo stato della quistione.

Noi possiamo volere una cosa, perchè ne vogliamo un'altra: allora questa seconda sarà il *fine* delle nostre operazioni, e la prima ne sarà il *mezzo*. Voglio essere in Napoli: per esservi è necessario che io faccia un viaggio; voglio dunque questo viaggio perchè voglio essere in Napoli; il viaggio si vuole in conseguenza come mezzo, ma l'essere in Napoli si vuole come fine. Da ciò si vede che vi possono essere mezzi

di mezzi. Quando una cosa si vuole per un' altra, la prima si chiama *mezzo*, la seconda *fine*; ma questa seconda può ancora volersi per una terza; ella sarà perciò mezzo, e la terza fine. Un mezzo può dunque essere fine relativamente ad un' altra cosa. Per andare in Napoli per mare ho bisogno di una barca; il noleggio di questa è da me voluto pel viaggio, mentre il viaggio è voluto per la mia presenza in Napoli. Questo noleggio relativamente al viaggio è un mezzo; il viaggio relativamente al noleggio è fine, relativamente alla mia presenza in Napoli è mezzo.

In questa catena di mezzi e di fini bisogna che vi sia un termine, in cui la volontà, per dir così, si riposa, e che è voluto per se stesso non per un altro. Un tal fine chiamasi dai moralisti *fine ultimo*.

Egli non bisogna confondere il desiderio coll' oggetto desiderato. Il proprio piacere entra in ciascun desiderio, come parte costitutiva dello stesso; ma questo piacere non si dee confondere coll' oggetto desiderato.

Premesse queste nozioni, ecco come bisogna determinare lo stato della quistione: *l' oggetto del desiderio è esso sempre di cambiare lo stato della nostra facoltà di conoscere? In altri termini: il fine ultimo della nostra volontà è esso sempre il cambiamento dello stato del nostro intelletto; questo fine ultimo può egli essere un certo stato dell' anima degli altri uomini?*

Determinato con precisione lo stato della quistione, consultando con la buona fede la testimonianza della coscienza, mi sembra facile il risolvere la quistione proposta. Quando io vedo cader nel fuoco, o in un fiume un fanciullo, non penso certamente a me, obblio anzi me stesso, cerco di ajutarlo, e sono fuori di me colla mente, colla volontà, e colle opere (1). Ecco un linguaggio fondato in un sicuro senso e sul fatto; l' opposto non è fondato che sopra inesatte sottigliezze.

Si può egli negare che la compassione per l' altrui miseria

(1) *In questo ed in simili casi l' azione che ha luogo è irriflessiva, e perciò, secondo me, non si può decidere se provenga dal proporsi per fine il bene altrui.*

sia un'affezione primaria e naturale del cuore umano? (1) Non sarebbe lo stesso che negare i fatti intellettuali i più luminosi? Gli esempii di quelle persone che la più violenta scossa provano all'aspetto di un uomo che venga giustiziato, e maggiormente di un uomo che innocentemente soffre, dimostrano senza dubbio l'esistenza di questa originaria qualità dello spirito umano. Alcuni in simili casi cadono in deliquio, ed altri impallidiscono anche solo nel vedere spargere il sangue di una bestia.

Ogni benchè leggiera considerazione ci assicura che queste percezioni dolorose sono indipendenti dalla nostra volontà; nello stesso modo che è indipendente dalla nostra volontà il dolore cagionatoci dal cadere di una pietra, lo è il dolore cagionatoci dal vedere il doloroso stato di un altro. Sono costretti talvolta a sparger lagrime alla vista delle altrui sofferenze quegli stessi tiranni a' quali per gli abiti contratti è sentimento affatto ignoto la compassione. Piangono sovente i fanciulli al vedere che altri piange, e senza saperne il motivo. Qual può essere l'interesse di quella tenera madre che distrugge colle cure pel suo figliuolo ammalato la propria salute; e che liberata finalmente da queste cure penose per la morte del figliuolo cade in languore, e finisce col morire di dispiacere? Qual può essere il motivo che produce l'afflizione in un uo-

(1) *Che la compassione per l'altrui miseria sia un' affezione* primaria e naturale *del cuore umano temo che non sarà ammesso da molti, se pur non si voglia intendere che più o meno si trova in tutti gli uomini. Questa anzi che esser primaria, nasce dall' associazione delle idee.* Non ignara mali miseris succurrere disco *dicea Didone ad Enea; e tale è presso a poco il discorso che ognuno fa o può fare, quando sentesi commosso all' altrui sventure. L'uomo che poco o nulla soffre suol essere spietato. Ma poichè tutti naturalmente provarono de' mali, la reminiscenza di questi, in veder quelli degli altri o uguali o simili a' propril, dispone l'animo alla commiserazione: e se ciò è involontario dipende che tale associazione d'idee è involontaria e nasce dal prestar, per così dire, il proprio me agli altri.*

mo per la perdita di un amico virtuoso e stimabile che aveva bisogno della protezione e de' soccorsi di lui?

Un argomento senza replica a favore della dottrina che adotto mi sembra essere l'impressione prodotta colle finzioni su le scene dal poeta. La rappresentazione di un innocente infelice è per noi dolorosa, quella dell' innocente sollevato dall'altrui soccorso è piacevole. Senza questa disposizione originaria della nostra natura, il poeta non riuscirebbe a commuovere gli spettatori. Supponiamo che ci si rappresentino le sofferenze di un padre virtuoso, che vede la sua innocente figliuolanza ne' dolori dell' indigenza; chi mai degli astanti non riceverà una impressione dolorosa da queste scene? Supponiamo in seguito che comparisca sul teatro un liberatore, il quale offra de' potenti soccorsi all' infelice famiglia; chi mai degli astanti alla rappresentazione della nuova scena non riceverà un'impressione di vivo piacere? Quando *Metastasio* ci presenta Temistocle in Persia pronto a darsi la morte per non combattere contro la patria; chi mai non è affetto, vedendo il destino di questo capitano e de' figli di lui, da una certa commozione dolorosa? Chi mai non passerà dallo stato di dolore a quello di piacere, quando Serse toglie con magnanimità Temistocle dalla dura alternativa o di essere ingrato, o di essere un cittadino infedele?

Mi piace di rapportarvi un fatto di cui fa uso l'abate *Genovesi* nel cap. I. della diceosina in conferma della dottrina che difendo preso da Errigo Ellis ne' viaggi della Baja di Hudson del 1745. Erano su di una feluga da venti inglesi, che vogavano lungo il lido per iscoprir qualche passaggio all'oceano occidentale, e su le coste una gran moltitudine di quei detti Esquimò e Canadesi settentrionali che erano quivi per la caccia e pesca, i quali guardavano con sorpresa la nave e la feluga inglese. Questa feluga diede in una secca con gran pericolo di naufragio. A quella vista molti de' Canadesi più vicini al lido (sono de' destrissimi nuotatori), gettati certi loro cappottini, saltarono con delle lunghe pertiche in mare, e salvarono la barca.

§. 101. Ma ascoltiamo i nostri avversarii. I principii motori, eglino dicono, della nostra volontà sono il piacere ed il dolore. Ella va costantemente in cerca del primo, e fugge co-

stantemente il secondo. A questa ricerca ed a questa fuga costante si dà il nome di *amore di se stesso*, o di *amor proprio*. Tutte le azioni della volontà derivano dunque dall'amor proprio. L'amor degli altri non è perciò un'affezione primitiva dell'umana natura: non amiamo gli altri se non che per il nostro ben essere; ed il proprio *me* è l'ultimo termine in cui ricadono tutte le tendenze dell'uomo, le quali in conseguenza non sono che diverse modificazioni dell'amor proprio.

Questa obbiezione nasce dall'ignoranza dello stato della quistione. È incontrastabile che il piacere ed il dolore sono principii motori della nostra volontà: abbiamo detto che il desiderio consiste appunto nelle percezioni piacevoli e dolorose, ed abbiamo ammesso che i desiderii muovono la volontà ad operare; non consiste dunque la nostra quistione nell'origine, o nella natura de' nostri desiderii, ma negli oggetti degli stessi. Si tratta di sapere, se l'oggetto di qualunque desiderio è di produrre un cambiamento nello stato del nostro intelletto, cioè nell'insieme delle nostre modificazioni conoscitive; o se alcuni desiderii spingono la volontà ad operare un cambiamento nello stato interiore dello spirito de' nostri simili. Quando vedendo un infelice lo corro a soccorrerlo, la mia volontà è certamente mossa dal dolore, poichè la vista dell'altrui miseria è per me una percezione dolorosa. Ma questa percezione dolorosa mi spinge ad operare per produrre un cambiamento nello stato interiore dell'anima dell'infelice; è questo l'ultimo fine che io mi propongo, e non mica quello di produrre un cambiamento nello stato delle mie percezioni.

Nè mi si dica che dal soccorso prestato all'infelice segue necessariamente un cambiamento nello stato delle nostre percezioni; poichè dopo di ciò vedo l'infelice consolato, e sottratto all'azione del dolore: questa replica non indebolisce punto la mia risposta all'obbiezione. Le conseguenze, che seguono da un'azione, non son sempre il fine ultimo di questa azione. Io non penso nel momento a me stesso; ma penso al mio simile, e mi propongo di produrre un cambiamento nello stato interiore dell'anima di lui: è questo l'ultimo termine del mio desiderio; e per esserne persuaso basta riflettere che se l'oggetto del mio desiderio fosse la percezione piacevole di vederlo sollevato da' mali che l'opprimono, io opererei in

questa circostanza mosso dal piacere, non mica dal dolore; la vista dell' infelice sarebbe per me piacevole, poichè tutto ciò che si riguarda come mezzo di percezione piacevole è piacevole. Queste profonde riflessioni bastano a distruggere tutti i sofismi di *Elvezio* su di tale oggetto.

Nel §. 28. della logica mista vi ho detto che noi trasportiamo il nostro *me* nel corpo degli altri uomini; quindi pare che l' oggetto della compassione in questa ipotesi sia il nostro *Io*. Ma replico, ciò non ha che fare colla nostra quistione; ciò potrà servire a spiegare l' origine ed il fondamento del dolore all' aspetto dell' infelice; ma in nulla contradice la dottrina che ripone il fine ultimo, a cui spinge la percezione dolorosa, nel cambiamento dello stato dell' anima del nostro simile.

Tutti gli uomini ubbidendo alla voce del sentimento interiore riconoscono la differenza fra le affezioni interessate, che hanno per fine ultimo il proprio piacere, il proprio utile; e le affezioni benefiche e diffusive, che hanno per fine ultimo il piacere ed il bene altrui. L' uomo benefico sente in se stesso un' affezione pel suo simile ben differente da quella che si sveglia nell' avaro all' aspetto del lucro; e ben differente ancora da quella che nutre un uomo ambizioso il quale, amando per conseguire il potere di farsi un partito, fa del bene agli altri uomini. Il primo desidera il bene altrui, il secondo il bene proprio: fa parte del desiderio del secondo il fantasma piacevole del proprio piacere. Quindi tutti gli uomini hanno un rispetto, od una venerazione per le affezioni benefiche e diffusive; laddove non curano, o pure disprezzano le affezioni interessate. Tutti lodano ed ammirano il vero amico, il cuor benefico e compassionevole. Ognuno trascura e disprezza l' affezione dell' avaro, dell' uomo insensibile, dell' adulatore, dell' ambizioso, dell' egoista. Questo diverso giudizio degli uomini è fondato sulla reale distinzione delle affezioni del cuore umano.

§. 102. Per conoscere esattamente la natura del desiderio fa d' uopo risalire alquanto più alto, e trasportarci a' primi momenti della nostra esistenza intellettuale. Supponiamo la statua di *Condillac* affetta per la prima volta dal dolor della fame; correrà ella da se stessa al cibo? Ma chi mai le farà conoscere che il cibarsi la sottrarrà al dolore della fame? La mia risposta

a questa domanda è semplice: *la natura mostrerà alla nostra statua il cibo.* La statua essendo affetta dal dolore della fame, questo doloroso sentimento sarà seguito dal fantasma piacevole del mangiare, e questo dalla volontà di mangiare e dall'atto di cibarsi. Tutti questi fatti sono uniti nella natura: noi conosciamo la loro congiunzione, ma non la loro connessione. Questo fantasma piacevole del mangiare ha luogo in noi prima di aver mangiato: esso precede la realtà del suo oggetto, come l'idea dell'edifizio precede nella mente dell'architetto l'edifizio costruito in fatto. Le idee semplici da cui si compone l'idea complessa del mangiare si presentano dalla stessa natura riunite allo spirito. In questo fantasma complesso piacevole, che nasce naturalmente nello spirito, mi sembra che consista *l'istinto naturale di mangiare*, quando si ha fame.

L'istinto consiste dunque nel fantasma complesso piacevole di un atto volontario, idoneo a soddisfare il desiderio (1). Non tutte le percezioni piacevoli in conseguenza, le quali entrano nel desiderio, son sempre fantasmi di sensazioni piacevoli. Vi sono alcune di queste percezioni che precedono le sensazioni. Allora che il bambino succia per la prima volta il latte della madre, chi mai se non la stessa natura gli mostra questa azione volontaria del succiare, colla quale facendo un vòto, fa sì che la pressione dell'aria circostante su la mammella materna faccia sgorgare il latte nella bocca del bambino? Lo stesso dee dirsi del piacere legato all'unione de' due sessi. Se una tale unione è un atto volontario, ella dee esser preceduta dal desiderio; la percezione piacevole di questa unione dee dunque precedere le sensazioni piacevoli che si provan nell'atto della stessa.

Vi sono, dice saviamente *Hume* nella sezione seconda de' suoi

(1) *Mi sembra che l'atto primo di mangiare non sia volontario, ma naturale. Inoltre il desiderio di mangiare, di bere, ec. potrebbe, secondo me, aver luogo la prima volta anche senza conoscer l'oggetto e il modo di usarne per spegner la fame, la sete ec., e nascerebbe dal paragone dello stato molesto presente in cui si provano le sensazioni di fame, sete, ec. col fantasma dello stato antecedente in cui non si provavano, e che or si vorrebbe far ritornare.*

saggi di morale, bisogni ed appetiti fisici che, secondo lo avviso di tutto il mondo, tendono immediatamente al possesso del loro oggetto, e precedono il godimento de' nostri sensi. Così l'oggetto della fame e della sete è di mangiare, e di bere. Soddisfatti questi appetiti primitivi, ne risulterà un piacere che potrà divenire l'oggetto di un'altra specie di desiderii secondarii.

Nello stesso modo vi sono passioni dell'anima che prima di ogni idea d'interesse ci spingono a ricercare alcuni oggetti particolari, come la reputazione, il potere, la vendetta; ed allora che si sono ottenuti ne risulta un godimento che è la seguela dell'adempimento de' nostri desiderii. Secondo la costituzione interiore dell'anima nostra esiste in noi un pendio naturale alla reputazione che opera prima che ne avessimo raccolto alcun piacere, e prima che potessimo ricercarla per motivi di guadagno (1). Ritorneremo in appresso su di questo argomento, intanto conviene notare i seguenti risultamenti della nostra analisi del desiderio.

I. Il desiderio consiste nelle percezioni piacevoli e dolorose; e non se ne ha alcuna nozione, allora che si fa consistere in una cosa diversa da queste percezioni.

II. Il desiderio dispone, o è una condizione per le azioni volontarie.

III. Il desiderio dispone la volontà ad operare, o per cambiare lo stato interiore del nostro spirito, o per cambiare lo stato interiore dello spirito degli altri uomini.

IV. Vi sono de' desiderii primitivi, i quali precedono il possesso o il godimento attuale dell'oggetto piacevole. Questi si chiamano *istinti* (2).

(1) *Mi sembra che queste passioni dipendano da associazioni d'idee, sebbene abbiano per fondamento il desiderio del proprio ben essere, che è naturale.*

(2) *In un certo senso tutti i desiderii precedono il possesso o godimento attuale dell'oggetto piacevole, sebbene debba aver luogo prima del desiderio il fantasma piacevole di tale oggetto. Gl'istinti sono disposizioni naturali, che producono movimenti pur naturali, e quindi, almeno per la prima volta, indipendenti dalla volontà, come sarebbe l'atto di succiare nel bambino che poppa la prima volta, ec.*

§. 103. Abbiamo veduto che il desiderio è uno stato dell' anima misto di piacere e di dolore. Ma il piacere ed il dolore sono essi due stati differenti positivi dell' anima, o l' uno non è che la sola privazione dell' altro?

Vi sono de' filosofi, i quali pensano che il piacere non sia altra cosa, se non che il termine del dolore. L' Abate *Genovesi* nel §. 15. del capo I. della sua diceosina insegna per lo appunto questa dottrina: se ogni brama, è desiderio, egli dice, è un dolore, segue che il piacere non ci muova che pel dolore che in noi cagiona. Ed in fatti, continua l' autore citato, a ben intenderla, il piacere non è altro salvochè il cessar del dolore e della noja, il termine del dispiacere; niuno potendo qui tra noi sentir piacere alcuno che non sia il fine di qualche inquietudine.

Una siffatta dottrina mi sembra falsa. Le sensazioni sono modificazioni positive dell' anima, ed hanno la loro causa positiva nell' azione de' corpi esterni su i nostri organi. Ora mi sembra che l' esperienza c' insegni esservi sensazioni indifferenti, sensazioni piacevoli, e sensazioni dolorose. Io chiamo sensazioni indifferenti quelle che non dispongono la nostra attenzione, e che non dispongono la volontà ad operare. Da ciò vedete che bisogna ammettere le sensazioni indifferenti. Quanti oggetti colpiscono i nostri sensi, e destano sensazioni le quali non traendo la nostra attenzione spariscono nel momento posteriore a quello in cui si son avute!

Ora quando il nostro spirito passa da questo stato di piacere attuale, non sembra mica necessario che vi passi per lo mezzo di alcuna specie di dolore. Supponetevi in questo stato d' indifferenza, ed immaginate di esser sorpreso dall' armonia di alcuni suoni, dalla vista di un oggetto di belle forme, e di vaghi colori, da un odore soave ec.; domando per quale specie di dolore avete voi dovuto passare, affinchè il vostro spirito venga modificato da queste piacevoli sensazioni? Nulla io vedo più distinto nel mio spirito de' tre stati d' indifferenza, di piacere, e di dolore: io percepisco ciascuno di essi in se stesso senza relazione all' altro, sebbene questa relazione prodotta dalla legge dell' immaginazione vi si associ (1). L' equi-

(1) *Si può anche osservare che sovente essendo affetti da*

voco degli avversarii consiste perchè vedono nel desiderio uno stato di dolore, e nella soddisfazione del desiderio il piacere. Ma il desiderio, come abbiam osservato, è uno stato misto dell'anima, ed il piacere ne è una parte essenziale (1).

Egli è certo che la coscienza della diminuzione, e della cessazione del dolore sia un sentimento piacevole; ma questo piacere è di una natura diversa di una sensazione piacevole prodotta dall'azione esterna di un oggetto su i nostri organi sensorii. L'inglese *Burke* chiama il sentimento piacevole, che accompagna l' allontanamento del dolore, *delizia*, *diletto*, *gioja*.

La cessazione del piacere può modificar l'anima in tre modi: se esso cessa semplicemente dopo di aver durato un tempo convenevole, lascia lo spirito nello stato di indifferenza; se esso è interrotto subitaneamente, l'anima è affetta da un sentimento dispiacevole che può chiamarsi *controtempo*; se finalmente il piacere cessa senza lasciar la speranza di ritornare, questa perdita è accompagnata da un sentimento che può chiamarsi *affanno*. Se assisto con piacere al teatro, terminato lo spettacolo, il piacere cessa, e questa cessazione mi mena nello stato d' indifferenza: se nell'atto che sto godendo dello spettacolo teatrale una causa improvvisa mi chiama in altro luogo, l' interrompimento del piacere sarà per me una specie di dolore; esso sarà la cessazione di un piacere che non ha durato un tempo convenevole; esso sarà ben chiamato un *contratempo*. Ma se sarò condannato da un decreto della giu-

una modificazione piacevole, senza che quella cessi, se ne unisce un' altra pur piacevole; come per esempio mentre provo il piacere di una bibita fresca in tempo di estate, odo un pezzo di musica, vedo una bella prospettiva ec. Il secondo piacere non è certamente una cessazione di dolore. Bisognerebbe suppor madrigna la natura, se non ci concedesse alcun piacere che a prezzo di qualche dolore: ed i poeti non potrebbero presentare una serie di fatti differenti dilettevoli, senza frapporre ad essi dei pezzi noiosi.

(1) *Di più non ogni piacere proviene da un desiderio sodisfatto.*

sfizia a non poter mai più intervenire al teatro, ciò sarà per me un *affanno.*

§. 104. Il piacere ed il dolore sono i materiali di tutti i nostri desiderii. Da ciò segue che vi sono tante specie di desiderii, quante specie vi sono di piaceri e di dolori. Ma vi sono diverse specie di piaceri, ed in conseguenza di dolori? Coloro, che hanno concentrato tutte le facoltà dello spirito umano nella sola sensibilità, come fra gli altri ha fatto *Elvezio*, non ammettono che i soli piaceri fisici, e sono in conseguenza i difensori del *sensualismo*, cioè della morale del piacere. L'analisi, che nella psicologia vi ho dato delle facoltà dello spirito, vi preserverà da questo pernicioso errore: ella vi aprirà la strada a conoscere le diverse specie dei nostri piaceri.

Noi abbiamo una sensibilità esterna, ed una sensibilità interna; vi sono dunque i piaceri de' sensi, e vi sono i piaceri della coscienza. L'immaginazione, riproducendo nell'assenza degli oggetti i sentimenti, produce ancora de' piaceri; fa d'uopo perciò ammettere i *piaceri dell'immaginazione.* Noi siam dotati della facoltà meditativa, le facoltà elementari della quale sono l'analisi e la sintesi. Vi sono dunque i piaceri della meditazione. Svilupperemo questa dottrina.

Vi ha un piacere comune a tutte le facoltà dell'intelletto; e questo consiste nella semplice conoscenza di un oggetto nuovo. La curiosità è uno de' primi desiderii che noi discovriamo nello spirito umano. Da ciò nasce il piacere che eccita in noi la novità. Noi vediamo i fanciulli cambiare incessantemente di luogo per discovrire qualche cosa di nuovo; eglino prendono con avidità tutto ciò che colpisce i loro sensi; ogni oggetto desta la loro attenzione. L'appetito della curiosità è molto vivo, ma molto facilmente soddisfatto.

La curiosità percorre rapidamente la più gran parte de' suoi oggetti, ed esaurisce presto la varietà che si trova comunemente nella natura: le stesse cose si presentano frequentemente, e perciò non potrebbero dare che noja e disgusto, se non si rendessero piacevoli per altri motivi oltre quello della novità (1).

(1) *Quando però dopo aver molto veduto, pochi oggetti nuovi possono appagare il desiderio della curiosità, l'uomo spe-*

§. 105. Io credo che i principii attivi indeliberati della nostra natura sono i seguenti: I. desiderio de' piaceri sensitivi che può chiamarsi appetito sensitivo, ed in esso si sente compresa l'avversione al dolore sensibile; II. il desiderio della propria eccellenza; III. il desiderio di conoscere il vero. o sia la curiosità; IV. il desiderio della società; V. il desiderio della gloria; VI. il desiderio della superiorità sugli altri uomini, il che comprende quello del potere e l'emulazione; VII. l'affezione.

La nostra vita intellettuale incomincia dalle sensazioni. Il desiderio de' piaceri dei sensi è dunque un desiderio primitivo. La coscienza della propria perfezione è un vivo piacere. La coscienza di avere scoverto colle proprie forze una verità ignota, quella di aver fatto un'azione virtuosa, quella del proprio talento, non è forse un piacere puro ed energico?

Il piacere di conoscere il vero, ed il diletto della novità è stato osservato di sopra.

Tutti e tre questi desiderii tendono a far cambiare lo stato interno dell'anima propria. Ma, come abbiamo osservato, noi abbiamo ancora una tendenza a far cambiare lo stato dell'anima de' nostri simili. Questo cambiamento può ancora essere sotto un certo aspetto riferito a noi; ed a ciò appartiene il desiderio della gloria, col quale tendiamo all'eccellenza nell'opinione altrui, e può essere esente da qualunque relazione a noi, ed a ciò appartengono le affezioni disinteressate. Il desiderio della gloria mi sembra che occupi il mezzo fra le affezioni interessate e le disinteressate.

Per mezzo di queste sette tendenze primitive l'intelletto influisce su la volontà. Le passioni non sono altra cosa, come vedremo, che queste stesse tendenze divenute violente ed abituali.

Ma l'intelletto ha una parte passiva, ed una parte attiva; i sentimenti appartengono alla prima, il giudizio ed il raziocinio appartengono alla seconda. Chiamiamo per brevità la fa-

cialmente di viva imaginazione, supplisce a questa mancanza con piaceri intellettuali di altro genere, come son quelli che nascono da combinare insieme le molte idee acquistate, scoprirne de' nuovi rapporti ec.

coltà meditativa *ragione*, ed esaminiamo l' influenza della ragione su la volontà.

§. 106. Tutto ciò la cui percezione è piacevole può chiamarsi *bene*. L'oggetto della volontà è dunque il bene, e non può essere che il bene. Si dice che l'oggetto della volontà è il *bene generale*. Ma esiste egli il bene generale? Nella natura esistono forse altre cose se non che individui? Guardiamoci di pronunciare vocaboli vòti di senso. L'uomo non vuole che beni particolari; ma le volontà degli uomini son varie; malgrado nondimeno la varietà de' voleri umani, tutti questi convengono in ciò che tutti hanno per oggetto quello che piace. Per esprimere questa varietà ed uniformità insieme si dice: *l'oggetto della volontà è il bene generale*. Ciò vale a dire che sebbene gli oggetti de' voleri degli uomini sieno varii, pure questi oggetti si percepiscono da tutti coloro che li vogliono sotto l'aspetto di bene, e gli uomini non possono volerli che sotto l'aspetto di bene.

Inoltre l'uomo è dotato di ragione; in forza di questa facoltà egli paragona gli oggetti delle sue percezioni, e si forma le idee del finito, e dell'assoluto, o dell'infinito. Applicando all'idea generale del bene la nozione dell'infinito, la ragione gli mostra un *bene infinito*.

È un fatto che vi sono de' piaceri fisici seguiti da dolori fisici: è un'altro fatto che l'uomo può colla ragione conoscere il rapporto fra questi piaceri e dolori fisici, e giudicare che i secondi sono maggiori de' primi. Generalmente è un fatto che vi sono piaceri seguiti da maggiori dolori. Un uomo, che per un momentaneo piacere venereo perde la sua salute e la sua reputazione, può egli non conoscere che i dolori seguiti dal piacere sono di questo maggiori? Un uomo, che dissipa nel giuoco nelle tavole e nelle dissolutezze le sue sostanze, e che cade in conseguenza ne' mali di un'estrema indigenza, può egli non conoscere che i suoi piaceri sono stati seguiti da maggiori dolori? Un uomo, che cedendo al momentaneo piacere della vendetta è costretto di menare il resto de' suoi giorni nelle più oscure prigioni, può egli mai non giudicare che i dolori venuti in seguito al piacere sono di questo maggiori? Per assicurarsene basterebbe interrogare la sua coscienza, per sapere se nel momento che egli soffre

non iscegliesse meglio di rinunciare a questi piaceri, se ritornassero, che di soffrire i dolori che l'opprimono. Questa conoscenza forma appunto il *rimorso*, di cui appresso ampiamente parleremo. La ragione nel caso di cui parliamo presenta all'uomo il piacere come un *male*.

Similmente è un fatto esservi de' dolori seguiti da maggiori piaceri. Qual maggiore piacere della sanità, fondamento anzi di tutti i piaceri! (1) e pure non conviene forse alcune volte comprarla coll'amarezza de' medicamenti, co' dolori della fame e della sete? Non è forse penoso il travaglio della meditazione? Ma di quanti puri piaceri non è egli feconda sorgente?

I piaceri di questa vita son momentanei; essi spariscono come le nuvole all'avvicinarsi della bella stagione.
Tutti questi paragoni somministrano l'idea del bene finito. Ma l'uomo ha l'idea dell'infinito, e combinando questa idea con quella del bene si forma l'idea di un *bene infinito*.

La ragione si forma dunque l'idea di un bene esente da qualunque male che è immutabile ed eterno, e che niuna cosa può rapirci giammai.

Ogni uomo vorrebbe che il bene da lui scelto per se stesso non fosse di breve durata, ma eterno ed immutabile; ogni uomo vorrebbe che questo bene fosse esente da qualunque male. L'idea della breve durata di un bene ce ne amareggia il godimento, come ce lo amareggia la percezione del male che lo accompagna, ed il timore di poterci il bene essere rapito. L'uomo desidera dunque I. che il bene fosse esente da qualunque male; II. che il bene fosse eterno ed immutabile.

Questo *ideale* del bene è incontrastabile; esso è essenziale alla ragione; esso è il modello, su del quale noi misuriamo

(1) *Vi sono alcuni piaceri intellettuali indipendenti dalla sanità, come quelli che prova un malato in udire il felice risultamento di qualche sua intrapresa, di qualche sua azione benefica. Il Nelson che prima di morire gravemente ferito udì che la vittoria era per i suoi, tra le angosce della sua agonia provò al certo un vivo piacere. Lo stesso avvenne ad Epaminonda. La sanità bensì è il fondamento di tutti i piaceri fisici.*

lo scopo e la natura di ogni bene finito, il cui ideale esprime o rappresenta la perfezione suprema. La felicità, dicevano con Tullio gli antichi filosofi, è l'unione di tutti i beni segregati da tutti i mali, *secretis malis omnibus cumulata bonorum complexio.*

Questo ideale della felicità essenziale alla nostra ragione ha fatto ancora dire a' filosofi: *che l'uomo ha una tendenza invincibile verso il bene generale, o la felicità.* Ciò significa che l'uomo ha un'idea del *sommo bene*; che egli paragona con questo modello della ragione ciascun bene particolare, e che cerca in ciascun bene particolare questo bene sommo; poichè vorrebbe che ciascun bene particolare fosse uniforme a questo ideale della felicità. Chi mai riguardando un oggetto come un bene per se stesso, non vorrebbe possederlo sempre nel sommo grado di eccellenza, esente da qualunque male, e senza che alcuna cosa potesse rapirglielo? L'uomo ha dunque una tendenza invincibile all'infinito ed all'immutabile.

Io non esamino nel momento, se questo bene sommo, a cui l'uomo tende, sia reale; e molto meno esamino se l'uomo generalmente lo riguardi come reale. Io mi limito a stabilire che l'uomo ha un'idea del sommo bene; che questa idea deriva dalla sintesi della ragione, con la quale sintesi lo spirito applica all'idea generale del bene la forma dell'assoluto, cioè dell'infinito; finalmente che questo ideale della ragione è cercato, sebbene invano, nei beni finiti e particolari.

Un *ideale* è un individuo pensato dalla sola ragione. L'immutabile, l'eterno, l'infinito, non è mica un oggetto di esperienza; questo oggetto riguardato sotto l'aspetto di bene costituisce *l'ideale del sommo bene.*

Questo bene sommo si riguarda come l'unione di tutti i beni possibili coll'esclusione di tutti i mali possibili; e perciò come un oggetto che ci rende perfettamente beati, e che contenta tutte le nostre brame.

Virtù, sapienza umana, in tutta la loro purità sono *idee*; il saggio degli stoici è un *ideale*, cioè un uomo, un individuo che non esiste se non che nel solo pensiere, ma che è uniforme perfettamente coll'idea della sapienza, e della virtù umana in tutta la loro perfezione. La filosofia cristiana sta-

bilisce la realtà del sommo bene dell'uomo; ma di ciò appresso.

§. 107. Se l'uomo non può non voler essere felice, segue che il dolore per se stesso considerato non può giammai esser l'oggetto della volontà; intanto alcuni fatti sembrano a ciò contrarli: gli uomini amano di piangere nelle tragedie; il popolo corre ad essere spettatore degl'infelici che spirano su i patiboli; un uomo colpito dalla morte di un suo caro amico o parente ama nella solitudine l'afflizione.

Tutti questi fatti non fanno eccezione alla verità generale della tendenza invincibile dell'uomo alla felicità. Le tragedie sono sotto certi aspetti piacevoli; esse presentano de' fatti grandi e straordinarii; esse soddisfano perciò la curiosità naturale degli uomini; esse dilettano per la novità. Dite ad un uomo: un terribile e spaventevole fatto è accaduto; tosto egli vi pregherà di narrarglielo; piangerete al racconto, direte voi raccontatemelo, voglio saperlo, ve ne scongiuro, tornerà egli a dirvi. La curiosità è una gran molla del cuore umano; essa occupa giornalmente non solo gli uomini di studio, ma gli uomini volgari ancora; tutti amano di sapere ciò che succede nel mondo, il mistero di quell'affare qualunque egli sia, le cagioni per cui coloro che tanto si affannano nel mondo si sono mossi, ec. (1). Per la stessa ragione si corre a veder l'infelice spirar l'anima su i patiboli.

Si possono addurre altre cagioni di piacere in siffatti spettacoli degli altrui dolori. A renderli aggradevoli può influir forse il ricordarci della felice posizione nostra, che anche in mezzo a tali idee non può mai perdersi interamente di vista.

In quel modo appunto che la storia dell'altrui felicità desta in noi scontentezza dello stato nostro, in quella maniera che il racconto degli altrui difetti può ricordarci i nostri (2); così

(1) *Ecco come Cicerone esprime energicamente questa importante verità:* Natura cupiditatem ingenuit homini veri inveniendi: quod facillime apparet, cum vacui curis, etiam quid in coelo fiat scire avemus. (De Finib. lib. 2.)

(2) *Perciò è assai pericoloso esporre certi fatti orribili, perchè sebbene destino ribrezzo per la scelleraggine, fanno addormentare su i proprj vizj, e si va dicendo adulando noi*

questi spettacoli delle altrui sofferenze possono nell'attual nostra posizione destar placere. Si può inoltre provare una mortal compiacenza osservando un'eroica fermezza ne' pericoli. Riguardo alle tragedie si può aggiungere il diletto che desta la composizione poetica nella descrizione delle passioni, e delle circostanze dell'azione che si rappresenta.

Si può aggiungere ancora il diletto prodotto dal modo di rappresentare de' mimici; in una parola il piacere che nasce dal bello imitativo.

Riguardo a coloro che procurano mezzi a conservare in se la tristezza dico che è nella natura di questa affezione di attaccarsi al suo oggetto, di non perderlo giammai di vista, di rappresentarselo sotto l'aspetto più piacevole, di esaminarne sino alle più piccole circostanze, di ritornare su di ciaschedun godimento particolare, e di arrestarsi con compiacenza su di ognuno. Non è dunque vero che gli uomini colpiti dalla tristezza amino la solitudine, perchè amano il dolore. È lo stesso amore del piacere che li trattiene su l'oggetto che li rattrista. I fantasmi dell'oggetto amato son piacevoli; il dolore proviene dal giudizio dell'assenza dell'oggetto, e dall'impossibilità che questo ricomparisca; tali giudizii si associano malgrado noi col fantasma piacevole dell'oggetto; questo fantasma richiama l'attenzione, e per concentrarvela coloro che sono nella tristezza amano la solitudine, in cui spargono dolci lagrime.

Non è necessario di esaminare, se in questo stato di solitudine e di tristezza, il piacere predomini sul dolore; basta, per la verità della dottrina che difendiamo, che non sia il dolore quello che ci muove a scegliere un tale stato, ma il piacere; sebbene poi nel fatto andassimo ad incontrare uno stato piuttosto doloroso che piacevole.

Vi possono essere altri motivi piacevoli che concorrono alla nostra scelta. Possiamo credere un dovere verso i nostri più cari l'affiggerci della loro perdita; l'esercizio di un tal dovere non lascerà di esserci piacevole; ci sarà dolce lo spargere delle lagrime su le tombe degl'illustri defunti; sarà dolce

stessi: io non son così malvaggio, io in confronto di costoro sono uomo da bene.

ad un uomo egregio la memoria di egregii antenati. Possiamo chiamare in soccorso la nostra vanità, e credere che tornar ci abbia ad onore il mostrarci vivamente sensibili alla perdita de' nostri cari. Possiamo ancora lusingarci che la vista della nostra afflizione abbia a destare più facilmente la compassione degli altri, e che questa recare ci debba il bramato soccorso. Un non so qual piacere possiamo ancora provare nel rappresentarci, ed esagerare a noi stessi la nostra sciagura, nel maledire il destino o la fortuna, se ignoriamo la causa de' nostri mali, o se una tal causa sia meccanica e necessaria, o pure accidentale; e nell'immaginarci il piacere della vendetta, se i mali ci vengono da' nostri simili.

§. 108. Il dolore non può dunque essere l'ultimo oggetto della volontà. L'uomo non può non voler esser felice. Siccome tutti i corpi tendono al centro della terra, così tutti gli uomini tendono alla felicità. Ma il piacere, che è l'ultimo oggetto della volontà, non è altra cosa che una specie di sentimento piacevole, o un'idea piacevole della ragione; ed io chiamo qui per brevità sentimento piacevole non solo il sentimento propriamente detto, come una sensazione esterna piacevole, o un sentimento interno piacevole; ma eziandio i fantasmi di questi sentimenti. Nato il desiderio in seguito di tali fantasmi, segue la sintesi della ragione su l'oggetto desiderato.

La ragione si forma l'ideale della felicità, o l'idea del bene sommo, col cui modello paragonando i beni particolari forma i suoi giudizii sul valore di questi.

I diversi piaceri di questa vita hanno diversi gradi, o diversa intensità; la ragione umana concepisce nell'ideale della felicità tutti i gradi possibili di piacere. I diversi piaceri di questa vita hanno diversa durata; la ragione riguarda come eterno l'ideale della felicità. I piaceri di questa vita non sono disgiunti dal timore della loro perdita; la ragione ci mostra l'ideale della felicità come immutabile.

Paragonando i beni fra di essi, la ragione giudica maggiore quello, che ci produce maggior piacere nell'intensità, se la durata è uguale, e un piacere più durevole, se l'intensità è uguale. Ciò vale quanto dire che ella calcola la quantità del bene in ragione tanto dell'intensità che della durata

del piacere che il bene produce: ciò espresso in linguaggio matematico significa, *che i beni sono fra di essi in ragione composta della diretta della intensità de' piaceri che essi producono, e della diretta de' tempi ne' quali questi piaceri durano.*

Inoltre paragonando fra di essi i piaceri, ed i dolori sotto la relazione di causalità, la ragione dice: I. *un piacere, il quale produce un maggior dolore, è un male:* II. *un piacere, il quale ci priva di un maggior piacere, è un male:* III. *un dolore, il quale produce un maggior piacere, è un bene:* IV. *un dolore, il quale ci priva di un maggior dolore, è un bene.* Nel determinare la relazione di quantità fra il piacere ed il dolore, la ragione segue per norma il principio enunciato in primo luogo, cioè ella paragona il piacere col dolore riguardo alla loro intensità ed alla loro durata. Su queste quattro massime la ragione fonda il calcolo de' beni e de' mali, il quale ella presenta alla volontà.

Quando la ragione giudica che sia male un piacere, perchè cagione di maggior dolore, vi ha allora un conflitto fra la parte passiva dell'intelletto, e la parte attiva, vale a dire fra i desiderii che prevengono il calcolo della ragione, ed i risultamenti di questo calcolo. Lo stesso conflitto si trova, quando la ragione riguarda come bene un dolore, perchè cagione di piacere maggiore.

Il conflitto dunque fra i desiderii indipendenti dal calcolo della ragione, e le decisioni della ragione stessa, è un fatto incontrastabile della nostra coscienza.

Ma la ragione è ella sempre vittoriosa nella pugna? L'esperienza ci mostra che la ragione rimane spesso vinta, e che la nostra volontà obbedisce piuttosto a' desiderii indipendenti dalla ragione che alla ragione. Il giudizio non è sufficiente a determinare la nostra volontà; spesso questa si determina in contraddizione col giudizio; la ragione di ciò è che il giudizio nel suo risultamento è una percezione di un rapporto. Ora vi possono essere percezioni indifferenti, e percezioni piacevoli, e dolorose. Le percezioni indifferenti sono di niun valore per la volontà. Quando le percezioni della ragione sono piacevoli o dolorose, esse producono de' nuovi desiderii; se questi desiderii posteriori al calcolo della ragione sono in

contraddizione co' desiderii antecedenti, la volontà seguirà il maggiore desiderio; se questo maggiore desiderio sarà l'antecedente, la ragione rimane vinta; se sarà il conseguente rimane vittoriosa. Per dare un nome al desiderio antecedente io lo chiamo *appetito sensitivo*, e *chiamo appetito razionale* il desiderio posteriore al calcolo della ragione, e conforme a questo calcolo. Vi può dunque essere un semplice conflitto fra la ragione e l' appetito sensitivo, e ve ne può essere uno complicato fra la ragione e l' appetito razionale da una parte, e l' appetito sensitivo dall' altra. Nel caso del semplice conflitto fra la ragione e l' appetito sensitivo, la volontà sarà determinata da questo, e la ragione rimane vinta nella pugna; nel caso del conflitto complicato se l' appetito sensitivo sarà maggiore del razionale, la vittoria apparterrà al primo; se sarà minore, apparterrà al secondo. Le percezioni indifferenti non muovono la volontà, e fra due percezioni piacevoli opposte la volontà è determinata dalla maggiore.

Locke ha ben conosciuto la verità dell' esposta dottrina. Ella è una massima stabilita, egli dice, *che il bene ed il maggior bene è ciò che determina la volontà*. Dopo una più esatta ricerca, soggiunge il filosofo inglese, io mi sento forzato di concludere che il bene ed il maggior bene, sebbene giudicato e riconosciuto tale, non determina punto la volontà se non quando venendo a desiderarlo di una maniera proporzionata alla sua eccellenza, questo desiderio ci rende inquieti dell' esserne privi. Che un uomo sia convinto dell' utilità della verità, sino a vedere che essa è tanto necessaria a chiunque si propone qualche cosa di grande in questo mondo, o spera di essere felice nell' altro, quanto il nutrimento è necessario al sostegno della nostra vita; intanto finchè questo uomo non avrà *fame*, *e sete della giustizia*, finchè egli non si sentirà *inquieto* della sua mancanza, la sua volontà non sarà giammai determinata ad alcun' azione che lo porta alla ricerca di questo eccellente bene, di cui egli conosce l' utilità; ma qualche altra inquietudine che sente in se stesso venendo a traverso, trascinerà la sua volontà ad altre cose. Da un' altra parte, che un uomo dedito al vino consideri che menando la vita che mena egli ruina la sua salute, dissipa i suoi beni, che perderà l' onore nel mondo ed andrà incontro a malattie,

ed a cadere finalmente nell'indigenza sino a non avere con che soddisfare questa passione di bere che tanto lo domina; intanto il ritornare dell'inquietudine, che egli sente ad esser lontano da' suoi compagni di crapola, lo trascina alla bettola nelle ore, in cui è solito di andarvi, sebbene abbia allora avanti gli occhi la perdita della sua salute e de' suoi beni, e forse ancora quella della felicità dell'altra vita, felicità che egli non può riguardare come un bene poco considerevole in se stesso, poichè approva al contrario, che è un bene molto più eccellente del piacere di bere, e del vano cicaleccio di una truppa di dissoluti (1).

Questa impotenza della ragione è una verità di fatto, che l'esperienza ci manifesta costantemente, ed il negarla sarebbe negare i fatti più incontrastabili della specie umana. Ella è contenuta nella seguente sentenza di un antico poeta: *Video meliora, proboque; deteriora sequor*; *io veggo il meglio ed al peggior mi appiglio*. Con questa verità si spiegano alcuni fatti intellettuali, che a prima vista ci sembrano inconcepibili. Non pochi uomini son convinti che nulla vi sia da temere nelle tenebre, intanto non hanno il coraggio di coricarsi soli, o di andar soli di notte in una camera senza lume. Eccovi la spiegazione di questo fatto: un uomo ha appreso dalla sua nutrice, e dalle persone con cui ha conversato che i morti sono apparsi, ed appariscono ancora ordinariamente ed a loro piacere agli uomini, e che gli spiriti infernali vi appariscono ancora per nuocerci a loro piacere. Egli ha associato all'idea delle tenebre quella di queste pericolose apparizioni; quindi non è più in suo potere, qualunque persuasione abbia in contrario, che questa idea non si associi a quella delle tenebre, e che non vi produca quella impressione di terrore che soleva produrvi. Ora la volontà si determina in forza delle impressioni che gli oggetti fanno su lo spirito, non già del giudizio che si forma su di essi; l'uomo dunque di cui parliamo non si determinerà a rimaner solo nelle tenebre della notte, e ciò malgrado il giudizio che il rimanervi non può produrgli alcun nocumento (2).

(1) *Locke essai etc. Liv.* 11, *e* 21. §. 31. *e seguenti.*

(2) *E di qui si apprenda quanto sia necessario che l' uomo*

Alcuni filosofi osservando che le dottrine religiose non impediscono tutti i delitti da esse condannati, deducono l'inutilità della religione pel bene della civil società. Ma costoro non riflettono che se la religione non impedisce tutti i delitti, ne impedisce nondimeno molti: eglino fanno solamente il calcolo de' delitti che la religione non impedisce; ma dovrebbero fare il calcolo di quelli che impedisce, e che avrebbero luogo, se la religione non esercitasse alcun impero su gli uomini. Quando si cerca, se una dottrina è utile o perniciosa alla società, si dee badare alla natura delle massime, e considerare i beni o i mali che ne derivano, nel caso che gli uomini agiscono in conformità delle stesse massime. Quando le dottrine religiose non solo illuminano la mente, ma riscaldano il cuore, se non trovano un maggior ostacolo nelle nostre inclinazioni e passioni, producono certamente i loro salutari effetti. La vera religione è l'amica del bene degli uomini, la superstizione ne è la più crudele nemica. Tutte le declamazioni dunque degli increduli contro i salutari effetti della religione sono vani sofismi.

tenga sempre viva l'idea dei suoi doveri, l'idea di Dio, di una ricompensa e di una pena eterna, e così faccia nascere un forte appetito razionale della virtù per non restar soccombente nel conflitto che nasce fra la ragione, e l'appetito razionale e l'appetito sensitivo. Chi mai o di rado vi pensa, chi non vi medita come si conviene, per quanto sia certo di quelle verità, non ne avrà che una semplice notizia, e restando solo in conflitto colla nuda ragione e coll'appetito sensitivo, egli cederà alla passione anche più vergognosa. E poichè dipende dalla sua volontà rendere meno o più efficace la forza delle impressioni coll'attenzione, perciò non potrà addursi per scusa che la volontà, determinandosi per il bene che fa una più forte impressione, non è stata libera nella scelta.

CAPO IX.

DEL BENE E DEL MALE MORALE.

---

§. 109. Abbiamo veduto nel capitolo antecedente che alcuni filosofi ripongono nel solo proprio piacere il centro, a cui tutti i nostri desiderii spingono la volontà; e che eglino riguardano tutte le affezioni diffusive e disinteressate, come modificazioni dell'amore del proprio piacere. Ora la volontà agisce mossa dal desiderio, e non agisce se non in quanto è eccitata dal desiderio. Il fine ultimo dunque di tutti i nostri voleri, e perciò di tutte le nostre azioni, secondo questa dottrina, siamo noi stessi.

I desiderii possono condurci fuori di strada, e menarci seguendoli all'infelicità, invece della felicità; poichè abbiamo fatto vedere che vi sono de' piaceri maggiori di altri piaceri, e piaceri ancora seguiti da maggiori dolori, come vi sono dolori seguiti da maggiori piaceri.

Affinchè i desiderii non ci facciano traviare dalla strada che conduce alla felicità, ci è data la ragione, la quale facendo il calcolo de' beni e de' mali, dirige la nostra volontà all'ultimo fine che è la propria felicità. Questa ragione così riguardata è secondo il sistema che esponiamo la legge morale dell'uomo. Questa legge è dunque la *retta ragion pratica, che dirige la nostra volontà al nostro ben essere, presentando alla stessa volontà le azioni che ci menano alla felicità, e quelle che ci allontanano. I nostri doveri sono le nostre azioni libere in quanto queste son mezzi conducenti al nostro ben essere.*

L'obbligazione attiva consiste nella connessione de' motivi coll'azione. L'obbligazione passiva consiste nella morale necessità di agire in tal modo per esser felice. I motivi, che

muovono la volontà, sono l'allontanamento del dolore, ed il conseguimento del piacere. Le azioni buone sono i mezzi di allontanare il dolore e di conseguire il piacere; vi ha dunque una connessione fra il nostro ben essere e le azioni buone, perchè ve ne ha una fra l'effetto e la causa. Similmente le azioni male ci allontanano dal piacere puro e costante, e ci menano al dolore; sono dunque i mezzi della nostra infelicità. Vi ha dunque una connessione fra le azioni male, e la nostra infelicità, perchè ve ne ha una fra la causa e l'effetto. In questa connessione fra i motivi delle nostre azioni libere e queste azioni consiste, secondo *Wolfio, l'obbligazione attiva.* Una siffatta connessione conosciuta dall'intelletto impone alla volontà la necessità morale di agir bene, il che vale quanto dire, che per esser felice è necessario di commettere azioni buone, e di evitare le azioni male: in questa necessità morale consiste, secondo l'autore citato, *l'obbligazione passiva.* Dire, per cagion di esempio, che noi siamo obbligati a frenare gl'impeti della vendetta, è lo stesso che dire esservi fra il seguire quest'impeti, ed il nostro mal essere una connessione necessaria; ed il dire che siam obbligati a perdonare il nemico, è lo stesso che dire esservi fra questo perdono ed il nostro ben essere una connessione necessaria. Per mezzo di questa connessione la natura impone alla nostra volontà la necessità morale di agire in questo modo, e non altrimenti; ed in questa necessità morale di agire in questo modo per esser felice consiste *l'obbligazione morale passiva.* Seguiamo: dire che siam obbligati a perdonare il nemico è lo stesso che dire essere il perdono del nemico un nostro *dovere;* è lo stesso che dire essere il perdono del nemico un mezzo necessario per lo nostro ben essere.

Tali sono, secondo la morale dell'interesse personale, le nozioni di *legge morale*, di *obbligazion morale*, di *dovere.* La legge morale consiste in una proposizione generale su la bontà, o la malizia di una specie di azioni, alla quale specie può ridursi l'azione particolare che l'uomo esamina prima di commettere: questa proposizione generale su la bontà o la malizia di una specie di azioni riguarda le azioni come tendenti alla felicità o alla infelicità nostra. Così la legge: *perdona il nemico;* enuncia: *il perdono del nemico è necessario per*

evitare i mali, a cui si andrebbe incontro non perdonandolo.

Ma quali son mai in questa stessa morale le nozioni della *virtù*, e del *dritto*? La virtù *è l'abito di fare il ben essere*, e la virtù relativa agli uomini è *l'abito di fare il nostro ben essere per mezzo del bene generale.*

Il bene generale è dunque in questo sistema il mezzo del nostro ben essere; esso dee esser voluto non per se stesso, ciò sarebbe impossibile, ma per rapporto al nostro utile.

Il nostro interesse, dicono i filosofi de' quali esponiamo la dottrina morale, è legato alle relazioni che abbiamo co' nostri simili. Questa unione stabilisce un commercio di officii da cui refluisce a noi il bene che si brama. Si debbono amare i nostri simili per noi stessi. Se noi abbiamo bisogno per la nostra felicità degli altri uomini, fa d'uopo renderci per nostro interesse amabili agli altri. Ora noi non riusciremo a farci amare dagli altri, se non che evitando di offenderli, e facendo di tutto per beneficarli. Se voi non perdonate il vostro nemico, questi avrà sempre maggior motivo di odiarvi, e di farvi del male: perdonando gli farete cader di mano il ferro con cui vuol ferirvi; così il vostro interesse vi detta le leggi: *Non offendete alcuno. Fate agli altri tutto il bene che potete. Perdonate i vostri nemici.* Tutti gli oggetti, che ci circondano, debbono amarsi come istrumenti, o come mezzi di ottenere la nostra felicità. Ecco la prima regola. Consiste l'altra nel calcolo dei beni e de' mali. Un bene minore debbe preporsi al più grande, e debbesi trascurare un bene al confronto di un male maggiore che ci venga minacciato dal conseguimento del bene: fa d'uopo accrescere i mezzi di accumulare i piaceri, e in mancanza di mezzi, diminuire i desiderii. Ecco l'interesse personale ragionato che serve di regola alla condotta degli uomini.

Il *diritto è la facoltà morale di agire, e di non agire*: ciò vale quanto dire, che consiste nella potenza di fare ciò che non è opposto alla legge. Noi abbiamo certamente la facoltà morale, e perciò il *diritto* di fare quelle azioni, a far le quali siam obbligati. Essendo obbligati a conservar la vita e la sanità del corpo, segue che abbiamo il diritto di vivere e di viver sani. Similmente abbiamo il diritto a tutte quelle

cose, senza le quali non possiamo soddisfare la nostra obbligazione: così non potendo conservar la vita e la sanità del corpo che siam obbligati di conservare, senza mangiar cibi salubri, segue che abbiamo il diritto di mangiar cibi salubri per conservarci; e perciò abbiamo ancora il diritto di occupar questi cibi, cioè di farli nostri e destinarli al nostro uso solamente.

Ecco, concludono questi filosofi, come l'interesse personale ragionato ci somministra le nozioni di legge morale, di obbligazione, di dovere, di virtù, di dritto.

§. 110. Per darvi le vere nozioni del *dovere* e della *virtù* è utile di farvi ben conoscere questa morale dell'interesse personale. Io ve la presenterò sotto i due aspetti, in cui ce la fanno conoscere due famosi scrittori di moral filosofia *Wolfio*, ed *Elvezio*. Incomincio dal primo.

Il *piacere* è il sentimento e la cognizione intuitiva della perfezione. La perfezione è il consenso di più cose per ottenere un qualche fine. Supponghiamo l'immagine dipinta dell'uva che rappresenti bene questo frutto. Una tal pittura sarà perfetta, perchè tutte le sue parti tendono a destarmi l'idea distinta del prototipo, cioè dell'uva reale. Ora è un fatto che tali immagini simili all'originale destano del piacere, e che esse lo destano appunto per questa similitudine co' loro originali. Se di fatto mirate un uomo che avete più volte veduto, la vista di costui vi sarà indifferente; ma se mirate l'immagine dipinta dello stesso, se tale immagine sarà simile all'originale, vi desterà del piacere; se poi sarà dissimile, vi desterà del *tedio*. Il tedio può in conseguenza in opposizione al piacere definirsi: il sentimento o la cognizione intuitiva dell'imperfezione: l'imperfezione poi, in opposizione alla perfezione, consiste nella discordanza di più cose per ottenere un fine.

Se un uomo nutre un gran desiderio di acquistare una scienza, alla notizia di avergli un amico inviato in regalo molti eccellenti libri, egli sarà inebbriato di piacere per la ragione che costui riguarda questi libri come mezzi che concorrono tutti per l'acquisto della scienza. Ma se lo stesso amante del vero sapere viene a conoscere che un incendio ha distrutto la sua libreria, egli sarà affetto da un vivo sentimento di te-

dio, perchè riguarda questo incendio; come una cosa opposta all'acquisto della scienza cui egli tende.

Il piacere, conclude da simili esempii *Wolfio*, è dunque il sentimento o la cognizione intuitiva della perfezione; il tedio è il sentimento o la cognizione intuitiva della imperfezione.

Il piacere poi ed il tedio si fanno consistere in un sentimento, o in una cognizione intuitiva, il primo della perfezione, il secondo dell'imperfezione, perchè il piacere ed il tedio si destano antecedentemente alla riflessione su l'oggetto piacevole e dispiacevole in forza della qual riflessione la percezione confusa si rende distinta, il che vale quanto dire, che si fa della percezione totale l'analisi. Il piacere in conseguenza ed il tedio traggono la lor origine dalla percezione confusa della perfezione il primo, dalla percezione confusa dell'imperfezione il secondo.

Questa nozione wolfiana del piacere e del tedio è generale: ella in conseguenza è ancora applicabile a' piaceri e a' dolori de' sensi. Ma una tale applicazione non è ovvia e facile: ecco come *Wolfio* l'esegue.

Il *dolore* de' sensi consiste nello scioglimento del continuo nel corpo; quale scioglimento o si fa attualmente, o pure per la troppa tensione delle piccole fibre si dispone ad accadere. Per qual altra ragione infatti, dice il filosofo citato, le ferite ci recano del dolore, se non perchè rompono le parti del corpo, e sciolgono la continuità di esse parti? Per qual altra ragione le forti distrazioni nelle braccia, nelle gambe, ed in altre parti del corpo, cagionano dolore, se non perchè siffatte distrazioni tendono a sciogliere la continuità che in queste parti si trova? Tutto quello dunque, che scioglie la continuità delle parti del corpo o che tende a scioglierla, produce il dolore fisico; e nello scioglimento di questa continuità, o nella disposizione ad essa consiste ogni dolore de' sensi.

Da un'altra parte la continuità delle parti del corpo tende alla conservazione della vita del medesimo, ed a renderlo atto a certi moti: in questa conservazione ed attitudine consiste il fine dell'organizzazione del corpo umano. Tutto ciò dunque, che scioglie questa continuità, o che tende a scioglierla, è contrario al fine del corpo umano, e perciò alla perfezione di questo; e perciò rende imperfetta l'organizzazione umana.

Secondo un altro domma della filosofia wolfiana l'anima si rappresenta in confuso lo stato di tutte le parti, anche delle primitive ed elementari del corpo; ella ha dunque nello stato di dolore una percezione confusa dell'imperfezione del proprio corpo, ed in questa percezione confusa consiste il dolore de' sensi.

Riguardo poi ai piaceri fisici Wolfio ragiona così: noi possiamo essere indotti dalla natura a riferire certe date sensazioni alla perfezione del nostro stato; in questo modo tali sensazioni divengono piacevoli; il piacere de' sensi consiste dunque ancora nella percezione confusa della perfezione. I bambini essendo affetti da' sentimenti della fame e della sete, succiando il latte sperimentano che si tolgono così queste sensazioni moleste, e che queste tolte si trovano bene nel corpo: da ciò nasce l'idea della perfezione del proprio stato, la quale idea associano alla dolcezza del latte in modo che si assuefanno per mezzo di nozioni confuse a riferire alla perfezione del proprio stato il sapore dolce, ed a questo modo la sensazione del dolce diviene loro piacevole. Quando poi divenuti alquanto grandicelli mangiano de' dolci, conscii della perfezione del primo stato, percepiscono da ciò del piacere; che se col continuo mangiare de' dolci alimentano il pregiudizio che le cose dolci perfezionano il proprio stato, divenuti adulti sperimentano nel mangiar cibi dolci lo stesso piacere che sperimentavano mangiandoli quando erano bambini e fanciulli. Se poi questo pregiudizio dell' infanzia si toglie, i bambini, di cui parliamo, non percepiscono più divenuti adulti tanto piacere nel mangiare i cibi dolci. Le sensazioni dunque, conclude Wolfio, non sono piacevoli per se stesse, ma lo sono per l'associazione dell'idea della perfezione del proprio stato. Non vi ha in conseguenza alcun piacere, il quale non consista nella cognizione intuitiva, o nel sentimento della perfezione, come non vi ha alcun tedio, il quale non consista nella cognizione intuitiva dell' imperfezione.

Tutti i filosofi convengono che la percezione della perfezione è un piacere, e quella dell'imperfezione un dispiacere, o come Wolfio parla, un tedio; ma tutti non concedono a questo filosofo che ogni piacere consista nella percezione della perfezione; ed ogni dispiacere nella percezione dell'imperfe-

zione, e molti negano che la definizione wolfiana possa applicarsi a' piaceri ed a' dolori fisici. Esamineremo ciò appresso, intanto seguiamo ad esporre il sistema wolfiano.

§. 111. Le associazioni di cui abbiamo parlato ci danno, secondo la dottrina che esponiamo, la distinzione della perfezione in *vera* ed *apparente*.

Se coll'idea di un medicamento si associa la nozione confusa d' imperfezione in modo che la sensazione da esso prodotta, riferendosi all' imperfezione del proprio corpo, riesca dispiacevole, l' imperfezione che si presenta allo spirito qual risultamento di questo medicamento sarà *apparente*, perchè realmente il medicamento tende alla perfezione del proprio corpo. Se poi ad una sensazione prodotta da un cibo contrario alla sanità del corpo si associa la nozione confusa di perfezione, perchè una tal sensazione siamo assuefatti a riferirla alla perfezione del proprio corpo, la sensazione sarà piacevole, e la perfezione che si presenta allo spirito qual risultamento di questo cibo sarà *apparente*, non vera; perchè nel fatto questo cibo tende all' imperfezione, e questa sarà *vera* come la perfezione sarà *apparente*. La perfezione è dunque vera o apparente: è vera quando realmente compete alla cosa; è apparente, quando non le compete e per errore le si attribuisce.

Si chiama *bene* tutto ciò che rende perfetto il nostro stato, vale a dire che lo rende più perfetto di quello che era. Si chiama *male* tutto ciò che rende imperfetto il nostro stato.

Il bene ed il male è in conseguenza o vero, o apparente. Il bene è vero quando la perfezione risultante è vera; è apparente quando la perfezione risultante è apparente. Il male è vero quando l' imperfezione risultante è vera; è apparente quando questa imperfezione è apparente. Un ubbriaco riguarda il bere del vino con eccesso come un bene prezioso; intanto questo bere consuma le forze del corpo e ne distrugge la sanità, debilita le forze della mente, rende l'uomo disprezzabile agli altri. Il bere del vino con eccesso, che l' ubbriaco riguarda come un bene, non è che un bene apparente ed un male vero, perchè tende ad un fine contrario a cui tendono le parti del corpo, e le facoltà dell' anima, le prime tendendo alla conservazione della vita e della sanità, e le altre alla conoscenza del vero ed al conseguimento di una stabile feli-

cità risultante dalla cognizione certa della vera perfezione. Similmente il travaglio penoso dello studio e della meditazione si offre all' uomo ozioso come un male, perchè lo priva de' piaceri de' sensi, e gli fa soffrire la pena del travaglio; ma esso è un vero bene, perchè perfeziona lo stato dell' anima coll' acquisto di utili conoscenze; perciò produce un piacere puro che forma la felicità del saggio.

Da ciò segue che la dilettazione sensuale, ed il dolore sensuale non sono indizii sufficienti a distinguere i veri beni ed i veri mali. Il principio: *ciò che reca piacere a' sensi è un bene vero*, è un principio falso, essendovi oggetti che recano piacere a' sensi, e sono veri mali, perchè rendono imperfetto il nostro stato. Tali oggetti sono beni apparenti non veri. Quando poi un oggetto dilettando i sensi rende ancor perfetto il nostro stato, come sarebbe un cibo piacevole e salubre insieme; se un tale oggetto si crede un bene, perchè diletta i sensi, il giudizio non lascia di esser falso, mentre questo oggetto non è un bene, perchè diletta i sensi, ma perchè rende perfetto il nostro stato. Similmente il principio: *ciò che dispiace a' sensi è un vero male*, è ancora un principio falso; poichè vi sono oggetti ingrati a' sensi, e nulla di meno da riporsi nella classe dei veri beni, perchè rendono perfetto il nostro stato: così un medicamento disgustoso non lascerebbe di essere un bene, se conferisse a darci la sanità, e sarebbe un errore il riporlo fra i mali; e se qualche oggetto è nello stesso tempo dispiacevole a' sensi, e tendente alla nostra imperfezione, come sarebbe un colpo di coltello che tendesse a ferirci, sarà un giudizio falso il riguardarlo come un male, perchè dispiace a' sensi; mentre è un male non perchè dispiace a' sensi, ma perchè rende imperfetto il nostro stato.

La perfezione del proprio stato è dunque, secondo il sistema wolfiano, il principio che determina le buone e le male azioni libere. Quelle azioni libere son *buone* che perfezionano il nostro stato; quelle poi son *male* che lo rendono imperfetto.

Quando si percepisce una vera perfezione, e si può dimostrare che la perfezione percepita sia una vera perfezione, il piacere risultante dalla conoscenza di tale perfezione sarà costante, e non può degenerare in tedio; poichè le cognizioni

certe sono costanti, ed è sempre vero che il piacere consiste nella percezione della perfezione. Similmente quando si percepisce una vera imperfezione, e si può dimostrare che l' imperfezione percepita sia una vera imperfezione, il tedio risultante da questa cognizione sarà costante, e non degenererà mai in un piacere; poichè, come si è detto, le cognizioni certe sono costanti, e la cognizione dell' imperfezione costituisce costantemente il tedio. La conoscenza della verità è una perfezione certamente, e l' avere ritrovata la verità coll' uso delle proprie forze è segno di una maggiore perfezione di quella di averla appresa dagli altri; il piacere dunque, il quale consiste nella coscienza della cognizione della verità, è un piacere costante, e non può mai degenerare in tedio, ed il piacere di avere scoverta da se stesso la verità ignota è sempre un piacere maggiore di quello che risulta dall' aver conosciuta la verità insegnata da altri. Al contrario che un uomo, considerando di avere passato i suoi bei giorni nell' ozio, nelle crapole, nelle gozzoviglie, e che da ciò ne sia risultato l' ignoranza delle scienze, la perduta salute, e la dilapidazione delle ricchezze, sia affetto da tedio, un tal tedio sarà costante, e non potrà giammai cambiarsi in piacere.

§. 112. Il principio della propria perfezione è dunque, secondo Wolfio, il principio fondamentale di tutta la filosofia morale. Ma quali sono le azioni che producono questa perfezione? Per determinarle il nostro autore risale alla destinazione dell' intera natura.

Alcune cose si eseguono ed hanno la loro esistenza per mezzo di altre; quando le prime non sono male, si chiamano gli *usi delle seconde*. Così coll' aratro si fanno i solchi su le terre: questa operazione non è mica mala; la formazione de' solchi può dunque riguardarsi come l' uso dell' aratro. L' *uso* è dunque la dipendenza dell' esistenza di una cosa non mala da un' altra. Lo scrivere si esegue per mezzo della penna, ed essendo lo scrivere una cosa in se considerata non mala, si dirà essere l' uso della penna.

Quando poi la cosa, che per mezzo di un' altra si esegue, è mala, la cosa eseguita si chiamerà l' *abuso* di quella per cui si esegue. L' uso del coltello sarebbe il tagliar le vivande, i legni per gli usi della vita ec., l' *abuso* sarebbe l' uccisione

ingiusta di un uomo. L'uso della zappa è il lavorare i terreni, l'abuso l'uccidere ingiustamente un uomo.

Quando l'essere intelligente fa una cosa per un certo uso, questo uso è il fine dell'autore della cosa, poichè il fine è ciò per cui l'essere intelligente agisce: così se un uomo fa o fa fare un coltello ad oggetto di servirsene alla tavola per tagliar le vivande, un tale uso sarà il fine del coltello. L'uso può estendersi al di là del fine dell'autore: un uomo può servirsi del coltello di cui parliamo per un fine diverso da quello per cui l'autore l'ha fatto; per esempio, per tagliare de' legni, per difendersi in caso di esser assalito ingiustamente. Questi usi non essendo stati nell'intenzione di colui, che ha formato o fatto formare il coltello, non saranno i fini della formazione del coltello.

Le cose naturali hanno i loro usi. È questa una verità incontrastabile che l'esperienza ci manifesta. Così l'uso degli occhi è la *visione*. Questa di fatto si esegue per mezzo di questi organi, ed essendo una cosa in se non mala, si dice benissimo che l'uso dell'occhio è la visione: nello stesso modo l'uso delle orecchie è il *suono*, l'uso delle narici l'*odore*, l'uso del gusto il *sapore* ec. (1).

L'autore supremo della natura è dotato di una intelligenza infinita: egli conosce perfettamente la sua opera; quindi conosce la dipendenza di alcune cose non male dalle cose naturali da lui create; se queste cose non male seguono necessariamente dalle cose naturali, Iddio fa le prime per mezzo delle seconde: ora in Dio il fare non è che volere; egli dunque vuole le prime per mezzo delle seconde, e vuole le seconde come mezzi, cioè come cause delle prime. Le seconde son dunque i *fini*, per cui Dio fa le prime: in questo caso *gli usi delle cose naturali sono i fini di Dio nella produzione di queste*. Dal sole segue su la terra il calore, la luce, le nuvole ec.; Iddio dunque può ben dirsi che ha creato il sole per ispargere su la terra il calore, e la luce, e per produrvi

(1) *Direi più esattamente, l'uso delle orecchie* è l'udire, *l'uso delle narici* l'odorare, *l'uso del gusto il* gustare *o* assaporare.

le nubi ec., poichè egli vuole il Sole come causa di tali fenomeni.

Riguardo a quelle cose che non seguono necessariamente dalle cose naturali, essendo vero che la loro possibilità è una conseguenza necessaria di queste naturali cose, non può negarsi che una tal possibilità non sia il fine di Dio. L' uomo può servirsi del ferro per l' agricoltura, e per le arti meccaniche; si può dunque ben dire di aver Dio creato il ferro, affinchè l'uomo se ne potesse servire per lo proprio utile. *Gli usi dunque delle cose naturali sono i fini di esse nella sapienza di Dio.*

Lo stesso vale per le cose artificiali. Gli uomini hanno costruito delle barche e dei vascelli per estendere e facilitare il commercio co' loro simili, ed aumentare i mezzi di trasporto da un luogo in un altro. Ora Dio avendo creato il legno e gli altri materiali e l' uomo colla potenza di servirsi di tali materiali per questa costruzione e di questi vascelli e di queste barche per estendere il commercio e moltiplicare i mezzi di trasporto, può ben dirsi che uno de' fini di Dio nella creazione del legno e degli altri materiali di un vascello sia quello di somministrare all' uomo il mezzo di estendere il commercio, e di facilitare il trasporto da un luogo in un altro. (1).

Da tutto ciò segue che gli organi del nostro corpo, e le facoltà del nostro spirito hanno i loro usi, e che questi usi sono i fini avuti in veduta da Dio nella formazione dell'uomo.

Alcuni di questi usi seguono necessariamente dalla natura di questi organi; altri seguono per mezzo della nostra volontà. Alcuni organi del corpo sono necessarii alla vita; tali sono per esempio il cuore ed i polmoni : l' uso di questi organi segue necessariamente dalla loro natura. Alcuni organi servono per certi moti volontarii; così l'uso de' piedi è per sostenere in posizione verticale tutto il corpo per camminare ec.; quello delle mani per iscrivere, e per tutte le arti meccaniche. Tutti gli organi poi servono per trasmettere all' anima certe sen-

(1) *Si osservi però che se di queste cose naturali ci serviamo per fini dannosi e contrarj alla legge eterna, come sarebbe per uccidere ingiustamente ec. non può dirsi che Dio creò questi oggetti perchè l' uomo a ciò se ne servisse.*

sazioni. Le parti dunque del nostro corpo hanno i loro usi; esse servono o alla vita del corpo, o alla perfezione dell' anima.

Le potenze dell' anima hanno ancora i loro usi: la sensibilità serve a render presenti allo spirito i corpi; la coscienza ad avvertirci di ciò che accade nel nostro spirito; l' immaginazione per riprodurci in assenza degli oggetti i sentimenti avuti; e generalmente tutte le facoltà dell' anima servono a farci conoscere il vero, ed a seguire il bene.

L' uomo è dotato di libero arbitrio: in forza di questo egli può determinare le sue azioni libere o per gli stessi fini delle azioni naturali o per fini diversi. Così l' uomo può, per esempio, mangiare per nutrirsi, o mangiare per lo solo piacere del mangiare: nel primo caso, essendo la nutrizione il fine naturale di molte parti del corpo, l' azione libera del mangiare è determinata per lo stesso fine naturale delle azioni naturali; nel secondo caso è determinata per un fine diverso dal naturale. Similmente l' uso degli organi genitali è la propagazione della specie. Ora l' uomo può servirsi di questi organi per un fine diverso da quello, a cui son dalla natura destinati, cioè può servirsene per una semplice dilettazione sensuale, non già per procreare de' figli. L' ubbriaco beve del vino, e si serve di questo contro il fine della natura; egli se ne serve, non per conservare, ma per distruggere le forze del corpo. Il libidinoso s' immerge in nefande libidini contrarie al fine della natura. Similmente un uomo, il quale in veduta del suo interesse fa uso del suo intelletto non per insegnar la verità agli uomini, ma per essere l' apostolo dell' errore, si serve del suo intelletto per un fine contrario a quello della natura.

L' uomo può dunque determinare le sue azioni libere, o per gli stessi fini delle naturali, o per fini diversi.

La perfezione, come abbiamo detto, consiste nel consenso di più cose verso di un fine. Quando l' uomo dunque determina le sue azioni libere per gli stessi fini delle naturali, vi ha un consenso fra le sue azioni libere e le cose naturali; quando le determina per fini diversi vi ha un dissenso fra le sue azioni libere e le cose naturali. Nel primo caso le azioni libere tendono alla perfezione dello stato dell' uomo; nel se-

condo caso le azioni libere tendono all'imperfezione dello stato stesso; nel primo caso le azioni sono *buone*, nel secondo sono *male*.

Questa *bontà e malizia* delle azioni libere, essendo un risultamento della natura delle cose, si chiama *bontà intrinseca*, *e malizia intrinseca delle azioni*. Vi ha dunque nelle azioni libere dell'uomo una bontà intrinseca, ed una malizia intrinseca.

A formare un'azione libera esterna è necessario il concorso dell'intelletto, della volontà, e della facoltà motrice del corpo. Quando in questa azione nulla manca tanto dalla parte dell'intelletto che della volontà, e della facoltà motrice del corpo, acciò l'azione medesima fosse buona, in tal caso l'azione chiamasi *retta*. Dalla parte dell'intelletto è necessaria la nozione sufficientemente determinata dell'azione, ed il giudizio vero su la bontà o su la malizia dell'azione medesima; dalla parte della volontà si richiede che ella voglia l'azione buona, e che non voglia l'azione mala: inoltre si richiede che voglia l'azione buona per la bontà intrinseca dell'azione, non già per ragioni che convengono ancor a' beni apparenti; che non voglia l'azione mala per la malizia intrinseca dell'azione, non già per ragioni che convengono pure a' mali apparenti. Dalla parte della facoltà motrice si richiede che i moti tutti necessarii all'azione esterna si producano prontamente. Per giudicare (mi servo di questo esempio) se la vostra azione libera di mangiare sia buona o mala, fa d'uopo che vi formiate una nozione sufficientemente determinata di questa azione; poichè se ella sarà indeterminata, il giudizio relativo alla sua bontà o malizia potrà esser falso. Se voi mangiate nel tempo che il corpo ha bisogno di nutrimento, se il cibo che mangiate è salubre, se finalmente lo mangiate per lo solo fine della nutrizione, la nozione dell'azione che comprende tutte queste determinazioni è sufficientemente determinata; perchè in forza di questa nozione potete giustamente pronunciare il giudizio che una tale azione è buona. Voi direte in voi stesso: il mangiare un cibo salubre, quando il corpo ha bisogno di nutrimento per lo fine della conservazione del corpo, è un'azione buona; or tale è l'azione che io ho in veduta; questa azione è dunque buona. Ma se aveste della vostra azione di

mangiare una nozione non sufficientemente determinata, riguardandola semplicemente come *un mangiare*, non potreste su questa nozione poggiare un giudizio esatto su la bontà o su la malizia dell' azione, poichè il mangiare in certe circostanze e con alcune determinazioni è un' azione buona; in altre circostanze e con altre determinazioni è un' azione mala.

Se dunque dite: *l' azione di mangiare che ho in veduta è buona*, il vostro giudizio sarà falso; se egualmente dite: *l' azione di mangiare che ho in veduta è mala*, il vostro giudizio è anche falso, poichè quest' azione non è nè buona, nè mala, nè indifferente. L' azione non è tale se non quando è sufficientemente determinata.

§. 113. Secondo il sistema Wolfiano dunque il principio che serve a conoscere le azioni buone e le azioni male è la seguente proposizione: *fa quelle cose le quali rendono più perfetto il tuo stato; lascia di fare quelle cose le quali rendono più imperfetto il tuo stato.*

Ma il piacere consiste nella percezione della perfezione; la proposizione enunciata è dunque equipollente a questa: *fa quelle cose le quali ti producono un piacere costante; lascia di fare quelle cose che ti producono un tedio costante.*

La *felicità*, secondo Wolfio, consiste nel continuato progresso a maggiori perfezioni; la proposizione in primo luogo enunciata è dunque equipollente a questa: *fa quelle cose che ti rendono felice; lascia di fare quelle cose che ti rendono infelice*. (1).

La propria felicità senza far tanto giro di parole è dunque in questo sistema *il principio conoscitivo della morale*. Un tal principio si dice *conoscitivo*, , poichè per mezzo di esso si possono conoscere e determinare le azioni buone da farsi, e le azioni male da evitarsi.

La virtù consistendo nell' abito di fare le azione buone, ed

(1) *A tutto rigore dovrebbe dirsi, mi pare:* fa quelle cose che ti *renderanno* felice, lascia di far quelle cose che ti *renderanno* infelice; *poichè la felicità vera non può trovarsi interna; ed anzi il rinunziare alla felicità apparente è penoso il più delle volte. Così non potrà dedursi, come fa l' autore in seguito, la virtù è* premio a se stessa.

evitare le azioni male, essa consiste nell' abito di fare tutto ciò che ci rende felici, e di evitare tutto ciò che ci rende infelici. *La virtù è dunque premio a se stessa.*

Ma vediamo come, secondo i Wolfiani, dall'esposto principio si deducono tutti i doveri dell'uomo.

I doveri si riferiscono a tre oggetti: noi abbiamo de' doveri verso di noi stessi, verso degli altri uomini, e verso di Dio. Per i doveri verso di noi stessi la deduzione dal principio esposto sembra facile. Noi siamo composti di anima e di corpo; abbiamo dunque de' doveri che si riferiscono all' anima, e di quelli che si riferiscono al corpo. Le facoltà dell' anima alcune appartengono alla facoltà di conoscere chiamata intelletto, altre appartengono alla facoltà di volere chiamata volontà. Le due seguenti proposizioni enuncieranno tutti i nostri doveri verso dell' anima nostra: *perfeziona per quanto ti è possibile il tuo intelletto. Perfeziona per quanto ti è possibile la tua volontà.* La volontà si perfeziona colla frequente ripetizione delle azioni buone.

È evidente che tutte e due queste proposizioni sono comprese, e si deducono dal principio generale che ci comanda la perfezione di noi stessi.

I doveri che abbiamo con noi stessi riguardo al corpo si contengono nelle seguenti proposizioni: *conserva la vita del tuo corpo e la sanità dello stesso. Rendilo agile ad eseguire per quanto è possibile i moti che la volontà comanda.*

È evidente che queste proposizioni comandano la perfezione del proprio corpo; e perciò sono comprese nel principio conoscitivo di cui abbiamo parlato.

Abbiamo inoltre doveri che si riferiscono al nostro stato esterno. Lo stato esterno consiste ne' beni esterni, come sono le ricchezze, cioè i poderi, gli animali, ed il rappresentante generale di questi beni esterni il danaro. Appartiene ancora al nostro stato esterno la buona opinione che gli altri hanno di noi stessi chiamata *onore*. Il principio che ci comanda la nostra felicità ci comanda ancora di perfezionare il nostro stato esterno. È ciò evidente.

L'uomo non può isolatamente perfezionare se stesso; egli ha bisogno dell'ajuto de' suoi simili. Lo stato brutale di co-

loro che si son trovati dispersi ne' boschi, ed allevati fra gli animali selvaggi dimostra questa verità. È necessario in conseguenza che gli uomini tutti perfezionino scambievolmente co' reciproci ajuti non solo il proprio, ma eziandio l'altrui stato: è necessario che congiungano le loro forze, e che ne dirigano l'uso verso la felicità generale del genere umano. Dovendo ciascuno perfezionare il proprio stato, e non potendo ciò eseguirsi senza il concorso degli altri uomini, ognuno dee far concorrere gli altri alla propria perfezione. Ma per ottenere ciò è necessario farsi amare dagli altri; per farsi amare bisogna non offendere alcuno, e fare agli altri tutto il bene che si può. Dalla obbligazione dunque di perfezionar se stesso discende quella di perfezionare gli altri: da questa discendono tutti i doveri verso de' nostri simili.

La legge è una norma, in conformità della quale siamo obbligati di fare le nostre azioni libere. Per norma s'intende una proposizione la quale annuncia ciò che dee farsi o non farsi. Se l'obbligazione di cui parliamo è fondata nella natura delle cose, la legge si chiama *legge naturale o legge della natura*. Il principio della propria perfezione è la legge primitiva della natura; poichè naturalmente ognuno è obbligato a perfezionar se stesso, essendovi fra le azioni tendenti alla propria perfezione ed il piacere costante una connessione necessaria, perchè il secondo è un effetto naturale delle prime. Una legge siffatta è immutabile, vale a dire è inseparabile dalla natura dell'uomo e da quella delle cose naturali. Iddio è l'autore supremo dell'uomo e delle cose tutte; egli è dunque l'autore di questa obbligazione naturale e della legge di natura. La legge di natura è perciò una *legge divina*; e la volontà di Dio si è che noi fossimo obbligati di osservare questa legge.

Iddio creò il mondo per manifestare le sue infinite perfezioni. La volontà di Dio è dunque che le divine perfezioni si manifestino. A questo fine generale tendono tutti gli altri fini particolari delle cose tutte da Dio create. Il fine ultimo dunque, a cui tendono i fini delle diverse parti del nostro corpo e delle diverse facoltà del nostro spirito, è la manifestazione della gloria divina. L'uomo, come abbiamo detto, dovendo perfezionar sè stesso, dee dirigere le sue azioni libere agli

stessi fini delle cose naturali; egli dee dunque dirigere le sue azioni libere alla manifestazione della gloria divina. L'uomo dee riguardare la legge di natura come legge data da Dio agli uomini; egli dee riguardare Dio come legislatore e sommo sovrano degli uomini; egli dee glorificarlo in tutte le sue azioni. Ecco come dal principio della propria perfezione discendono, secondo la scuola wolfiana, i doveri tutti che noi abbiamo con Dio.

L'ateo sebbene non possa negare la bontà e la malizia intrinseca delle azioni, pure non conoscendo Dio non ammette in tutta la sua estensione e perfezione la legge di natura.

Tale è il sistema wolfiano su la morale.

§. 114. Il sistema dell'interesse personale, o dell'amor proprio fu in tutta la sua deformità presentato ne' libri di Elvezio. Questo filosofo concentrò tutte le facoltà intellettuali nella sola fisica sensibilità: da questo principio egli dedusse in un modo rigoroso tutte le più mostruose illazioni: annientata tutta l'attività dell'anima, la virtù negli scritti di Elvezio scomparve dall'universo, e vi fu rimpiazzata da un grossolano egoismo. Se tutte le operazioni dello spirito non sono altra cosa che sensazioni, e se queste derivano necessariamente dalle impressioni degli oggetti, il vocabolo di *libertà* è un vocabolo vòto di senso; l'uomo segue colla stessa necessità le impressioni del piacere e del dolore, colla quale il sasso dalla forza di gravità è spinto verso il centro della terra.

Se tutte le operazioni dello spirito non sono altra cosa che sensazioni, segue che l'uomo non è capace di altri piaceri, nè di altri dolori, se non di quelli de' sensi. Segue ancora che le passioni tutte non sono altra cosa, se non che diversi modi dell'amore del piacere de' sensi; e che la virtù non può e non dee avere altra base, se non che il piacere dei sensi. Così ecco nella filosofia dello spirito umano rimenati tutti i fatti ad un solo principio semplice, la *fisica sensibilità*.

La fisica sensibilità, dice Elvezio, è l'unico motore dell'uomo: egli è solamente suscettibile di due specie di piacere e di dolore. L'uno consiste ne' piaceri e ne' dolori fisici attuali, l'altra ne' piaceri e ne' dolori fisici di previdenza o di memoria. Mi muojo di fame, io provo un dolore attuale. Prevedo che ben tosto morrò di fame: io provo un dolore di pre-

videnza, la cui impressione è tanto più forte, quanto questo dolore dee essere più vivo. La previdenza è un effetto della memoria: ora il proprio della memoria è di porre sino ad un certo punto gli organi nella contrazione in cui li pone più fortemente il supplizio. Egli è dunque evidente che tutti i piaceri e tutti i dolori riputati *interiori* sono tante sensazioni fisiche, e che non si possono intendere per questi vocaboli *interiori* ed *esteriori*, se non che le impressioni eccitate dalla memoria, o dalla presenza stessa degli oggetti.

Il rimorso, continua Elvezio, non è altra cosa, se non che la previdenza dei dolori fisici, a cui il delitto ci espone. Il rimorso è in conseguenza in noi l'effetto della sensibilità fisica. Un uomo è senza timore, egli è al di sopra delle leggi: egli commette senza pentimento l'azione disonesta che gli è utile. L'esperienza c'insegna che ogni azione la quale non ci espone nè alle pene legali, nè a quelle del disonore, è in generale un'azione eseguita sempre senza rimorso. Ma il disonore si riferisce sempre a' dolori fisici. Se il disonore e il disprezzo degli uomini ci è insopportabile, ciò avviene perchè esso ci presagisce delle disgrazie; ciò avviene perchè il disonorato è in parte privato de' vantaggi legati alla riunione degli uomini in società; ciò avviene perchè il disprezzo annuncia poca premura dalla loro parte ad obbligarci; ciò avviene perchè ci presenta l'avvenire, come vòto di piaceri fisici e pieno di dolori fisici.

L'uomo, prosegue Elvezio, è sensibile al piacere ed al dolore fisico: egli fugge in conseguenza il secondo e cerca l'altro; ed a questa fuga e ricerca costante si dà il nome di *amore di sè*. Questo sentimento è l'effetto immediato della sensibilità fisica, e per conseguenza comune a tutti ed inseparabile dall'uomo. Noi gli dobbiamo tutti i nostri desiderii, tutte le nostre passioni; queste non possono essere in noi se non che l'applicazione del sentimento dell'amore di sè al tale o tale oggetto. A questo sentimento diversamente modificato, secondo l'educazione che si riceve, secondo il governo in cui si vive, e la posizione in cui ciascuno si trova, si dee attribuire la sorprendente diversità delle passioni e dei caratteri.

Ma che cosa è mai, secondo Elvezio, la virtù? Il citato fi-

losofo considera la probità per rapporto ad un particolare, per rapporto ad una società particolare, per rapporto al pubblico, per rapporto a' secoli, ed a' popoli diversi, finalmente per rapporto all'universo, cioè riguardo agli uomini come uomini; perciò per conoscere il sistema elveziano su la morale fa d'uopo arrestarci a questa ultima probità. Se esistesse, dice il nostro autore, una probità per rapporto all' universo, essa non sarebbe se non che l'abitudine delle azioni utili a tutte le nazioni: ora non vi ha alcuna azione che possa immediatamente influire su la felicità di tutti i popoli. L'azione la più generosa per lo benefizio dell' esempio non produce mica nel mondo morale un effetto più sensibile di quello che una pietra gettata nell'Oceano produce su i mari (1). Non vi ha dunque alcuna probità pratica per rapporto all'universo. A riguardo della probità d'intenzione, soggiunge Elvezio, che si ridurrebbe al desiderio costante ed abituale della felicità degli uomini, e per conseguenza al voto semplice e vago della felicità universale, io dico che una tal probità non è che una chimera platonica. In effetto, così continua l'autore citato, se l'opposizione degl'interessi de' popoli li tiene gli uni a riguardo degli altri in uno stato di guerra perpetua; se le paci concluse fra gli stati non sono propriamente che tregue paragonabili al tempo, che dopo un lungo combattimento due vascelli prendono per ristaurarsi e cominciare l'attacco; se gli stati non possono estendere le loro conquiste ed il loro commercio che a spese de' loro vicini; finalmente se la felicità e l'ingrandimento di un popolo è quasi sempre legato all' infelicità ed all' indebolimento di un altro, è evidente, conclude Elvezio, che la passione del patriottismo, passione tanto stimabile in un cittadino è, come lo prova l'esempio dei Greci e de' Romani, assolutamente esclusiva dell' amore

(1) *In tutta questa nauseante farragine di assurdi, e di sofismi si osservi quanto anche a primo aspetto saltino agli occhi gli errori sulle cose più ovvie. Come mai può dirsi anche da Elvezio che l'esempio di un' azione virtuosa nulla influisce nella massa degli uomini? Bisogna per asserire un simile paradosso ignorare affatto la storia, e che l'uomo è portato naturalmente all' imitazione.*

universale. Egli bisognerebbe per rendere reale questa specie di probità che le nazioni per mezzo di leggi e di convenzioni reciproche si unissero fra di esse, come le famiglie che compongono uno stato; che l'interesse particolare delle nazioni fosse sommesso ad un interesse più generale; e che finalmente l'amor della patria, estinguendosi ne' cuori, vi si accendesse il fuoco dell'amore universale: ora una tal supposizione non ha avuto nè avrà realtà. Si dee dunque concludere che non può esistere una probità universale, nè praticamente, nè nell'intenzione.

L'esposta dottrina, come vedete, distrugge direttamente l'esistenza del *bene morale*, e perciò eziandio l'esistenza del *male morale*. Ella nega qualunque dovere fondato nella natura fra uno stato politico, ed un altro stato politico: ella nega qualunque dovere universale ed assoluto di un uomo verso i suoi simili come uomini: questa legge impressa nell'anima di tutti gli uomini, assoluta, universale, immutabile che ci comanda *di non offendere alcuno e di fare agli altri tutto il bene che per noi si può*, è relegata nel paese delle chimere platoniche.

Ma finalmente Elvezio parla dappertutto ne' suoi libri della virtù; che cosa mai egli intende con questo vocabolo? La virtù, egli dice, consiste nell'abitudine delle azioni utili al pubblico; il pubblico è per lui la società politica, di cui l'individuo è membro. Egli sembra così di ammettere la virtù del cittadino, e di negare quella dell'uomo. Vi può essere un cittadino virtuoso, ma non mai l'uomo virtuoso. L'uomo della natura è, secondo lui, crudele. Il cittadino virtuoso è l'opera di una buona legislazione positiva; prima dello stabilimento delle politiche società, ed indipendentemente dallo stesso, non vi ha nè virtù, nè dovere, nè legge, nè vizio, nè delitto. Quando un legislatore illuminato sa combinare l'interesse personale dell'individuo coll'interesse generale del pubblico in modo tale che l'individuo non può esser felice, cioè godere de' piaceri de' sensi ed evitare le pene fisiche senza procurare nel tempo stesso il bene generale, in una tale società politica i cittadini saranno necessariamente virtuosi; ma dove l'interesse pubblico è disgiunto dall'interesse privato, i cittadini saranno necessariamente viziosi. La virtù

dunque ed il vizio sono l'effetto necessario della legislazione positiva.

Da ciò segue che le stesse azioni possono insieme essere virtuose in un luogo, e viziose in un altro; possono ancora nella stessa nazione essere virtuose in un tempo, e viziose in un altro. Gettate gli occhi su la China, dice Elvezio, e domandate perchè si dà a' padri il diritto della vita e della morte su i loro figliuoli, e vedrete che le terre di questo impero, per quanto estese esse fossero, non hanno potuto alcune volte sovvenire che con pena a' bisogni de' suoi numerosi abitanti. Or come la troppo grande sproporzione fra la moltiplicità degli uomini e la fecondità delle terre cagionerebbe necessariamente guerre funeste a questo impero, e forse ancor all'universo, si concepisce che in un istante di carestia, e per prevenire un'infinità di omicidii e di disgrazie inutili, la nazione chinese ha potuto riguardare queste crudeltà come necessarie al riposo del suo impero, e perciò come virtuose: laddove in altri luoghi del mondo si riguarderebbero con orrore e come delitti detestabili. Un legislatore ha egli bisogno di dare delle leggi ad un popolo, l'impostura, con cui si fa credere come un inviato della Divinità essendo in tal circostanza utile a questo popolo, sarà un'azione virtuosa; ma se dopo bisognerà fare qualche cambiamento in questa legislazione, lo svelare l'impostura su l'origine divina di una tale legislazione diverrà un'azione virtuosa, laddove prima la stessa azione sarebbe stata viziosa.

Tale è la deformità del sistema elveziano su la morale.

§. 115. I due sistemi che su la morale vi ho esposto, sebbene abbiano delle differenze molto importanti, pure convengono tutti e due nel porre nel piacere o nella felicità, sia qualunque l'origine di questa (1), l'unico principio motore e regolatore delle azioni umane. Tanto nell'uno, quanto nell'altro la legge primitiva e fondamentale dell'uomo è: *sii felice; fa ciò che ti rende felice; evita ciò che produce la tua infelicità* (2).

Le differenze fra questi due sistemi sono I. nel sistema wol-

(1) *Aggiungerei anche la* natura di questa.
(2) *Vedi nota al* §. 114.

fiano si ammette l'esistenza delle azioni libere; questa si nega da Elvezio: II. nel sistema wolfiano si ammette la bontà, e la malizia intrinseca, e perciò immutabile di alcune azioni; questa si nega da Elvezio: III. nel sistema wolfiano la sorgente della vera felicità è nella ragione, la quale scovre la connessione fra le cause e gli effetti e dee perciò essere la legislatrice dell'uomo; nel sistema elveziano non possono esistere altri piaceri ed altri dolori se non che i *fisici;* e la sola fisica sensibilità è la sorgente della felicità e della virtù. Inoltre nel sistema wolfiano hanno luogo i doveri verso Dio, che non entrano affatto nell'epicureismo di Elvezio.

Da ciò segue che sussiste nel sistema wolfiano la legge morale, immutabile, universale dell'uomo; ma non sussiste una tal legge nel sistema elveziano, in cui non vi ha nè bene nè male *morale*.

Kant ha creduto che la sorgente della moralità delle azioni libere non può mica riporsi nella felicità; e che è un distruggere la virtù il riguardarla come il mezzo per essere felice (1). Ecco in breve il sistema di questo grande uomo.

Se rivolgiamo lo sguardo della meditazione su l'uomo interiore, noi troveremo in lui due tendenze distinte che si disputano l'impero dalla sua volontà. L'una spinge l'uomo verso il *benessere*, l'altra lo spinge verso il *bene*. L'una gli dice: *sii felice;* l'altra: *sii virtuoso* (2). Egli non può giungere a soffogare interamente nè l'una, nè l'altra di queste due voci

(1) *Se si dee riguardare come mezzo di esser felice, dato che fosse possibile, qui in terra, il Kant ha ragione: ma trattandosi di una felicità completa nella vita futura mi sembra, come dirò meglio in seguito, che ragioni benissimo il Wolf.*

(2) *In altri termini potrebbe dirsi che queste tendenze spingono l'uomo alla* felicità presente, o alla felicità futura nell'altra vita, *cioè o all'* apparente *o alla* vera. *In questa differenza di espressioni sta forse la massima discrepanza del sistema Wolfiano e Kantiano; e basti questo cenno per non fare nojose osservazioni ad ogni parola nel seguito del ragionamento dell' A.*

interiori che a lui parlano dal fondo del suo essere; egli di rado in questa vita può metterle di accordo.

La prima tendenza ci spinge ad esser felice; ella può esprimersi a questo modo: *sii felice, se lo vuoi, e se lo puoi*: tu vi tendi da te stesso; è questo un bisogno della tua natura; io non impedisco, nè ordino. Sarebbe assurdo che una legge morale fosse così concepita: *quando avrai fame ricercherai il nutrimento, e la bevanda quando avrai sete.* L' uffizio della legge morale non è incoraggiare un bisogno, ma di regolarlo; ella dice: *quando avrai fame non mangerai il pane altrui*; *quando avrai sete non beverai il vino degli altri*. Raccomandare il correre dietro della felicità e cercare di conseguirla è fuori degli attributi della ragion pratica. Così quando l' uomo l' ottiene, non gli si dispensa nè lode, nè biasimo per la *felicità* in se stessa. La coscienza si tace, la stima ed il disprezzo morale non si legano mica all' abilità, al talento di chi ha saputo procurarsi un godimento, o uno stato felice. In una parola, secondo il sistema che esponiamo, la legge morale non ha per oggetto il ben-essere dell' uomo; perciò i suoi precetti non consistono nella pratica de' mezzi per esser felice. La pratica di questi mezzi è fuor del comando della legge.

Ma quando questa stessa voce interiore ci dice: *sii giusto, fa il bene:* ella non ci parla più dello stesso modo. Ella ordina, ella prescrive senza restrizione, senza eccezione; ella non dice più: *se tu vuoi, se tu puoi*; ma dice: è *necessario*, *tu devi;* e ministri della sua potenza la stima, ed il disprezzo vegliano all' esecuzione della legge. L' uomo intanto resta libero. La legge è precisa, ma non lo costringe. *E' necessario*, ella dice sotto la pena del disprezzo; *tu devi*, sotto la pena di arrossire a' tuoi proprii occhi, ma tu sei libero. Se il pendio al tuo *ben essere* ti piace maggiormente di seguire, nulla può impedirti di farlo. Ma seguendolo, una voce più potente in te del tuo sentimento di piacere o di pena ti dice: *tu non devi giammai ricercar il tuo ben-essere a spese della giustizia e del bene.*

La stessa voce interiore pronunciando su la proposizione inversa, dice: *tu devi fare ciò che è giusto e buono, eziandio a spese del tuo ben essere e della tua felicità.*

La libertà dell'uomo consiste nella potenza piena e spontanea di determinarsi fra questi due principii contrarii di agire e di volere come uomo *sensuale*, di agire e di volere come uomo *ragionevole*.

Per farvi ben intendere il sistema kantiano su la morale ricorro agli esempii. Wolfio riponendo nel conseguimento della felicità il principio conoscitivo de' doveri dell'uomo insegna in conseguenza *che l'uomo è naturalmente obbligato a costruirsi de' belli palagi* (1); e che la legge di natura gli comanda di ciò eseguire, qualora ne ha i mezzi. Niente affatto, dice Kant, qui non vi ha dovere alcuno; la legge morale non impedisce la connessione di cui parliamo, nè la comanda: dove non vi è comando, nè divieto non esiste *dovere*, poichè non esiste necessità di fare. Prendiamo questa proposizione pratica: *non uccidere alcuno*. Qui si comanda assolutamente; qui dunque vi è *dovere*. Il principio perciò: *sii felice* esprime una tendenza, e può esprimersi: *sii felice, se vuoi, e se puoi*. Il principio: *sii giusto* esprime una legge, una necessità di fare, esso è assoluto, universale, immutabile, e non soffre eccezione alcuna. Camminando in un bosco ed essendo armato m'incontro in un uomo che conosco di avere del danaro, ed io mi trovo in indigenza, e tiro a vivere con penoso travaglio: il danaro si offre certamente a me come un mezzo di esser felice, e l'uccisione occulta di questo uomo come un mezzo di avere del danaro. Se seguissi la tendenza al mio *ben-essere*, l'uccisione di questo uomo ne dovrebbe esser la conseguenza. Ma se voglio seguire la voce del dovere *non uccidere alcuno*, io trascurerò il mio utile, ed a questo preferendo il dovere, farò una azione virtuosa. L'utile, il mio ben-essere non va dunque qui d'accordo col principio del dovere. I due principii motori dell'uomo, cioè quello della felicità e quello del dovere, sono due principii distinti, e spesso opposti l'uno all'altro. Un'amico morendo mi lascia nel silenzio molto danaro raccomandandomi di darlo al suo figlio: niuno sa tal deposito, ed io posso impunemente ritenere per me il danaro; io sono nell'indigenza; il ritenere tal danaro

(1) *Parmi che sarebbe libero anche in questo caso, perchè potrebbe scerre tra i varj atti sensuali.*

mi offre la prospettiva di una vita commoda e felice; qui di nuovo il principio della felicità si trova in opposizione con quello del dovere (1).

Se l'uomo non avesse che il solo amore del piacere, egli non sarebbe, secondo Kant, libero: le sue volontà e le sue azioni sarebbero una serie di atti sensuali, ed in conseguenza una serie di cause e di effetti necessarii (2). Ma l'uomo ha nell'essenza stessa della sua ragione alcune regole che non fanno che una cosa con essa, regole assolute che non soffrono eccezioni, ed intanto che queste regole si pongono e si enunciano sotto la forma di un concetto assoluto, esse appartengono alla *ragion pratica*. Il tipo inalterabile del *giusto* e del bene è *a priori* e puro al fondo de' nostri cuori (3).

Nella coscienza del dovere si contiene quella della propria libertà. Un'azione grande e generosa, un sagrifizio eroico prova la libertà dell'uomo, il quale ha potuto sottrarsi all'interesse ed all'amor di sè. Un delitto atroce la prova pure, avendo l'uomo potuto sottrarsi alla legge della sua coscienza. Generalmente, la coscienza del comando e del divieto è la coscienza della libertà. Le azioni necessarie non si comandano, come non si comandano le azioni per far le quali non si ha il potere. Se l'uomo facendo il bene non fosse libero di fare

(1) *Dal sistema di Wolf non viene legittima la conseguenza che l'uomo sia naturalmente obbligato a costruirsi di bei palagi, perchè l'uomo è obbligato a procurar la felicità sua reale, e non l'apparente.*

(2) *Questi esempi servono per mostrar l'errore della filosofia di Elvezio, non già che il sistema di Wolf porti a queste conseguenze, perchè si tratta sempre di beni apparenti, e di felicità apparente.*

(3) *E cosa è questo tipo* a priori? *un' idea innata? Esporrò in altra nota ciò che ne penso; ma fin d'ora dico che per me qui comincia un non so che di* nebuloso *che forse per un mio particolar pregiudizio non si rischiarerà mai; ed in questo mi protesto affatto contrario all'idee innate finchè da qualche raziocinio decisivo non resti pienamente convinto.*

il male, egli non sarebbe mica *buono* ed un essere capace di moralità.

Il primato morale appartiene al principio disinteressato del *giusto* e del *bene*, il qual principio comanda ed impone e dà limiti al principio interessato del proprio ben-essere o dell'amor di sè. Questo è subordinato necessariamente al primo. Egli non è permesso in alcun caso di ricercare il proprio utile violando il dovere: è permesso al contrario, è degno di ammirazione di osservare le regole della giustizia, violando quelle dell'interesse personale, sacrificando al dovere il proprio vantaggio. Il dovere non può in alcun caso essere subordinato all'interesse personale; ma questo dee essere sempre subordinato al primo.

§. 116. Io convengo col filosofo di Koenisberg che vi sono nell'uomo due principii determinanti della nostra volontà, il *piacere* ed il *dovere*, o la felicità ed il dovere. Io convengo che il dovere determina per se stesso indipendentemente dal piacere, e che esso non può subordinarsi alla felicità senza distruggersi. Io mi accingo a svilupparvi maggiormente questa importante dottrina, ed a difenderla dai sofismi dell'egolsmo (1).

Ma in primo luogo cerchiamo: *vi ha egli un bene morale, ed un male morale?* Vale a dire vi ha egli per colui che agisce un bene distinto dal piacere fisico ed un male distinto dal fisico dolore? Siamo noi obbligati a provare contro di Elvezio e dei suoi discepoli la realtà delle distinzioni morali? Coloro che la negano, dice Hume, possono essere riguardati come uomini che disputano di mala fede. In effetto non possiamo persuaderci che un uomo ragionevole abbia giammai potuto credere con serietà che tutte le azioni meritano egualmente l'amore e la stima di tutti gli uomini. Qualunque sia l'insensibilità di un uomo, egli non lascerà di esser sovente toccato dalle immagini del giusto e dell'ingiusto, e sia qualunque la forza de' suoi pregiudizii, egli non potrà non vedere che gli altri sono suscettibili della stessa impressione;

(1) *Mi sembra che siamo sempre nell'istesso equivoco, confondendo la felicità sensuale o apparente, colla vera, reale, costante e solo degna dell'uomo.*

così il solo mezzo di convincere un avversario di questo carattere è di abbandonarlo a se stesso; perchè se non trova persona che voglia obbligarsi con lui nella disputa, vi ha luogo di credere che la noja basterà alla fine per richiamarlo al buon senso ed alla ragione.

Ma troppo sovente gli uomini chiudono gli occhi per non veder la luce; troppo sovente essi lasciano di rientrare in se stessi e di consultare la propria coscienza che è la pietra fondamentale, su di cui dee innalzarsi l'intero edificio della filosofia. Di che si tratta egli mai? *Vi sono azioni libere che tutti gli uomini giudicano degne di lode e di premio*; *e vi sono azioni libere che tutti gli uomini giudicano degne di biasimo e di pena?* Essendo un fatto incontrastabile che vi sono tali azioni, la realtà delle distinzioni morali è dunque un fatto primitivo della nostra natura; poichè tutta la *moralità* delle nostre azioni consiste appunto in questo giudizio universale degli uomini, o per dir meglio, si manifesta per mezzo di un tal giudizio. Che si presenti ad ogni uomo, prescindendo da qualunque interesse personale, un atto di beneficenza, ed un atto di crudeltà, chi mai non loderà e giudicherà degno di premio il primo, e degno di biasimo e di pena il secondo? « Se nulla vi ha di morale, dice l'eloquen-
» te scrittor di Ginevra, nel cuore dell'uomo, donde gli ven-
» gono quei trasporti di ammirazione per le azioni eroiche,
» quel rapimenti di amore per le grandi anime? Questo en-
» tusiasmo della virtù qual rapporto ha egli col nostro inte-
» resse privato? Qualunque sia il numero de' malvagi su la
» terra, vi sono poche anime cadaveriche divenute insensi-
» bili all'infuori del loro interesse a tutto ciò che è giusto e
» buono. L'iniquità non piace che tanto quanto se ne pro-
» fitta; in tutto il resto si vuole che l'innocente sia protetto.
» Si vede in una strada qualche atto di violenza o d'inglu-
» stizia, all'istante un movimento di collera e d'indignazio-
» ne si innalza dal fondo del cuore, e ci porta a prendere la
» difesa dell'oppresso. Al contrario se qualche atto di clemen-
» za, o di generosità colpisce i nostri occhi, quale ammira-
» zione, quale amore egli c'ispira! Chi è mai che non dica
» a se stesso: io vorrei aver fatto altrettanto? Egli c'importa
» certamente molto poco che un uomo sia stato malvagio o
» giusto due mila anni addietro; ed intanto siamo affetti del

» lo stesso modo nella storia antica, come se tutto fosse accaduto ne' nostri giorni. Quale relazione hanno con me i delitti di Catilina? Ho io forse paura di esser sua vittima? Perchè dunque ho di lui lo stesso orrore, come se egli fosse mio contemporaneo? *Noi non odiamo solamente i malvagi, perchè eglino ci nuocono, ma perchè son malvagi. Non solamente noi vogliamo esser felici, ma vogliamo eziandio l'altrui felicità*, e quando questa nulla costa alla nostra, ella l'aumenta. Finalmente si ha, malgrado se, pietà degl'infelici; si soffre quando si è testimone del loro male. I più perversi non saprebbero interamente perdere questo pendio; sovente esso li mette in contraddizione con se stessi. Il ladro che spoglia i passaggieri covre la nudità del povero; ed il più feroce assassino sostiene un uomo che sviene. Si parla del grido de' rimorsi che punisce in segreto i delitti nascosti, e li mette sì sovente in evidenza. Oimè! chi di noi non intese giammai questa importuna voce? Si parla per esperienza, e si vorrebbe sommergere questo sentimento tirannico che ci dà tanto tormento. Ubbidiamo alla natura, conosceremo con qual dolcezza ella regna, e qual piacere si prova dopo di averla ascoltata nel rendersi una buona testimonianza di se stesso. Il malvagio teme e fugge se stesso; egli si diverte gettandosi fuor di se stesso, egli gira attorno di se gli occhi inquieti e cerca un oggetto che lo lusinghi; senza la satira amara, senza la burla insultante egli sarebbe sempre triste; il riso burlesco è il solo suo piacere. Al contrario la serenità del giusto è interiore, il suo riso non viene da malignità, ma da gioja; egli ne porta la sorgente in se stesso, egli è gajo tanto solo che in mezzo di una società di uomini; non tira la sua contentezza da coloro che l'avvicinano, egli la comunica loro.

» Gettate gli occhi su tutte le nazioni del mondo, percorrete tutte le istorie. Fra tanti culti inumani e bizzarri, fra questa prodigiosa diversità di costumi e di caratteri troverete dappertutto le stesse idee di giustizia e di onestà, dappertutto gli stessi principii di morale, dappertutto le stesse nozioni del bene e del male. L'antico paganesimo ha partorito degli Dei abominevoli che si sarebbero su questa terra puniti come scellerati, e che non offrivano per quadro della

» felicità suprema se non che delitti da commettersi, e passioni da contentarsi. Ma il vizio armato di un' autorità sacra discendeva invano dal soggiorno eterno, l' istinto morale lo rispingeva dal cuore degli uomini. Celebrando le dissolutezze di Giove, si ammirava la continenza di Senocrate; la casta Lucrezia adorava l' impudica Venere; l' intrepido romano sacrificava alla paura; egli invocava il Dio che mutilò il proprio padre, e moriva senza mormorare per la mano del suo: le più spregevoli Divinità furono servite da' più grandi uomini. La santa voce della natura più forte di quella degli Dei si faceva rispettare su la terra, e sembrava rilegare nel cielo il delitto col colpevoli.

» *Vi è dunque nel fondo delle anime nostre un principio innato di giustizia e di virtù, sul quale, malgrado le nostre proprie massime, noi giudichiamo le nostre azioni e quelle degli altri come buone o come male, ed a questo principio io dò il nome di coscienza.* Ma a questo vocabolo io odo elevarsi da tutte le parti il clamore de' pretesi saggi: errori dell' infanzia, pregiudizii dell' educazione, gridano eglino tutti di concerto! Nulla vi ha nello spirito umano se non che ciò che viene dall' esperienza; e noi non giudichiamo di alcuna cosa che su delle idee acquistate. Eglino fanno dippiù: questo accordo evidente ed universale di tutte le nazioni eglino osano rigettarlo, e contro la luminosa uniformità del giudizio degli uomini eglino vanno a cercare nelle tenebre qualche esempio oscuro e conosciuto da essi soli, come se tutte le inclinazioni della natura fossero distrutte dalla depravazione di un popolo, e che tosto che vi ha de' mostri la spezie nulla più fosse. Ma che servono allo scettico Montagna i tormenti che si dà per disterrare in un angolo del mondo un costume opposto alle nozioni della giustizia? Che cosa gli serve di dare ai più sospetti viaggiatori l' autorità che egli rifiuta agli scrittori i più celebri? Alcuni usi incerti e bizzarri fondati su cause locali che ci sono ignote distruggeranno eglino l' induzione generale tirata dal concorso di tutti i popoli opposti in tutto il resto e di accordo su di questo solo punto? O Montagna! tu che ti vanti di sincerità e di verità sii sincero e veridico, se un filosofo può esserlo, e dimmi se vi è qualche paese

» su la terra, in cui sia un delitto di esser fedele, clemente, » benefico, generoso, o in cui l' uomo buono sia disprezzabi- » le, ed il perfido onorato? Ciascuno, dicesi, concorre al be- » ne pubblico per suo interesse; ma donde deriva che il giu- » sto vi concorre col suo pregiudizio? Che cosa è mai andare » alla morte per suo interesse? *Senza dubbio niuno agisce » che pel suo bene; ma se non vi è un bene morale, di » cui bisogna tener conto, non si spiegheranno giammai » per l'interesse personale se non che le azioni de' mal- » vagi.*

» È da credere inoltre che non si tenterà punto di andare » più lungi. Sarebbe una filosofia troppo abominevole quella, » in cui si sarebbe imbarazzato delle azioni virtuose, in cui » non si potrebbe sortire fuori dell' imbarazzo che ritrovando » contro di questo delle intenzioni basse e de' motivi senza » virtù, ed in cui sarebbe necessario di avvilir Socrate, e di » calunniare Regolo (1).

§. 117. Io vi ho trascritto questo lungo bel pezzo dello scrittor genevrino, perchè avendo egli adottata la dottrina di Locke su l'origine delle nostre idee non può riguardarsi come sospetto; e ciò dimostra che l'evidenza l'obbligò ad abbandonar su questo punto il filosofo inglese. Lo stesso accadde a Voltaire. Dall'altra parte una costante esperienza mi ha fatto conoscere che ne' tempi nostri il pregiudizio dell'autorità ha più forza di quello che comunemente si crede; e siccome la dottrina del sensualismo, mediante le opere di *Tracy*, non lascia di esser molto comune nella nostra Italia; così ho stimato di porre in bocca di un filosofo lockiano le ragioni che stabilendo come una verità primitiva la realtà delle distinzioni morali, distruggono il sistema elveziano su la morale, sistema fatale alla vera virtù.

Contro la realtà delle distinzioni morali Elvezio e gli altri della stessa dottrina oppongono alcuni costumi barbari di alcune nazioni: sebbene a questa obbiezione si contiene la risposta nel passo rapportato nel §. antecedente, pure bisogna aggiungere che tali costumi non erano che una falsa applicazione di un principio buono e vero di morale; per esempio

(1) *Emilio lib. iv.*

è un principio vero, *che i padri debbono procurare la felicità de' loro figliuoli.* Dalla falsa applicazione di questo principio è derivato il costume di porre e far perire i bambini mal formati nel corpo, e che annunziavano una complessione debole e soggetta a de' mali perenni: si credeva togliendo a questi bambini la vita di risparmiar loro una serie inevitabile di mali. Ma comunque ciò sia, noi non pretendiamo di sostenere che non vi sieno degli errori in morale; sosteniamo solamente che non vi ha uomo ragionevole su la terra, il qual non ammetta una distinzione morale fra le azioni libere. Ad onta di questi costumi, niuno dirà, *che il padre dee odiare il figlio, o il figlio il padre.* Elvezio pretende inoltre che tutti i popoli hanno avuto sempre la stessa idea della virtù, e che hanno fatto consistere questa nell'abitudine delle azioni utili alla propria patria; ma questo filosofo ricorrendo ad alcuni fatti della storia del genere umano per appoggiare la sua dottrina ne ha obbliato uno molto luminoso, e che è sufficiente a distruggere il suo sistema. Temistocle annuncia nell'assemblea del popolo atenlese che egli ha da proporre una operazione vantaggiosa per la repubblica; ma che tale progetto dee restar segreto: si nomina Aristide per udire il progetto e farne il suo rapporto: Aristide ritorna e dice: *ciò che propone Temistocle sarebbe in effetto molto vantaggioso, ma ingiusto: noi nol vogliamo dunque in alcun modo,* grida tutto il popolo; ecco distrutto il sistema di Elvezio.

Lo stesso filosofo pretende che i rimorsi nascano dalla previsione de' dolori fisici che il delitto produce, e che un uomo potente e che non teme alcuna pena, commette il delitto senza rimorso. Ma Elvezio, il quale ricorre sempre a torto ed a rovescio alla storia per appoggiare la sua dottrina, avrebbe potuto osservare che la storia di Nerone la distrugge. Questo imperatore sul principio del suo impero era giusto, liberale, affabile, ed il suo cuore sembrava sensibile alla pietà. Quando poi, abbandonatosi al delitto ed alle scelleraggini, fece pugnalare la sua madre Agrippina, appena questa fu morta, al disgraziato figliuolo cominciarono a farsi sentire le voci della natura: sembrava sempre a quel barbaro di veder Agrippina tinta di sangue e spirante sotto i colpi de' ministri delle sue vendette. I rimorsi sono naturali all'uomo; l'abitudine al de-

litto impedendolo di ripiegare l'attenzione su di se stesso, può renderlo sordo alla voce de' rimorsi. Ma quando l'essere rientra in se stesso non può non conoscere la deformità de' suoi vizj e non condannare le sue male azioni.

Concludiamo: *esistono alcune azioni moralmente buone, ed alcune azioni moralmente male. Una siffatta distinzione è fondata su la natura dell'uomo. E' questa una verità primitiva della nostra natura* (1).

(1) *In questo pezzo del ch. A. confesso candidamente che il mio corto ingegno non arriva a scoprire quel consueto rigore filosofico il quale rifulge in tutte le sue opere. L'*eloquente *si ma non molto profondo discorso del Ginevrino brilla al solito di una luce che mi abbaglia, ma presto svanisce e mi lascia nell'oscurità. Cos'è questo* principio innato di giustizia e di virtù? *Si è pur detto che a malgrado della ragione certi pregiudizii dell'infanzia influiscono su i nostri sentimenti; perchè, potrebbe rispondere un seguace della orribil dottrina di Elvezio, perchè non si deve credere che questa approvazione o riprovazione che tutti mostrano per certe azioni sia appoggiata a un sentimento figlio de' pregiudizii dell'educazione? Trema pure nelle tenebre chi da fanciullo fu imbevuto di strane idee sulle apparizioni de' morti. Il rispondere che non può essere un pregiudizio ciò che in ogni età, in ogni luogo tutti ammettono, non sembrami convincente, perchè un partigiano della morale de' sensi risponderà: tutte queste azioni lodate come virtuose, sono confacienti al ben essere o direttamente o indirettamente. Dunque? . . . Bisognerebbe, secondo me, trovar un argomento decisivo onde mostrare che esiste* un bene *ed un* male morale, *e non dire il bene morale ed il male esistono perchè tutti ne convengono, perchè un principio innato li fa giudicar tali. Ecco come potrebbesi ragionare in quest' importante materia. Indipendentemente dall' educazione, dai pregiudizii ec. ogni uomo che trovandosi in angustia sia sollevato prova un' impressione piacevole, e questa fa sì che giudichi buona quell' azione per cui fu sollevato. Parimente ogni uomo che posseggа qualche oggetto da cui gli provenga un' impressione piacevole, prova disgu-*

§. 118. I filosofi distinguono due specie di proposizioni, le proposizioni *teoretiche*, e le proposizioni *pratiche*. La proposizione teoretica è quella, in cui si afferma un predicato del soggetto, o pure del soggetto si nega un predicato. *Il sasso è pesante. Il sasso non è sensitivo.* La proposizione *pratica* è quella in cui si afferma che una qualche cosa può farsi, o si domanda di doversi qualche cosa fare. Per esempio: *i numeri semplici, cioè i numeri da 1 sino a 9 possono sommar-*

sto se gli venga tolto, e tal disgusto l'induce a giudicar cattiva quell'azione che gli produsse una modificazione spiacevole. Dunque meditando sopra i suoi sentimenti acquista l'idea d'una azione buona e di un'azione cattiva. Si unisca ora all'idea di azione l'idea ch'essa provenga da un agente libero, cioè da un agente che poteva farla o no, nascerà l'idea d'azione buona o cattiva moralmente. *Se egli giudicò buona o cattiva moralmente quell'azione fatta a lui da un altro, giudicherà altrettanto se egli la faccia ad alcuno. Suppongasi ora che un uomo si trovi in circostanza tale che uno voglia rapirgli un oggetto, ma egli si sforzi di ritenerlo, e per respingere la violenza dia un colpo all'aggressore; questi si duole, conoscerà l'altro che la sua azione ha recato dolore a chi l'assalì, ma pure non la giudicherà cattiva, perchè conoscerà esser la conseguenza dell'azione cattiva che egli impedì. Viceversa se egli tenterà fare altrui quello che già fu ad esso fatto, ricevendo una percossa giudicherà quest'azione non cattiva per parte di chi la fece, ma al solito una conseguenza della sua mala azione. Si esamini anche più addentro il fatto. Un uomo possiede un oggetto che egli ama, conosce che un altro lo desidera, che il non possederlo è per lui disgustoso, pure non vuole che glielo tolga, e se glielo togliesse giudicherebbe l'azione moralmente cattiva, perchè a lui recherebbe disgusto, come giudicherà buona azione la restituzione dell'oggetto rapito. Dunque conosce che egli trovandosi nel caso dell'altro farebbe un'azione buona, restituendo un oggetto involato, sebbene il renderlo gli fosse penoso. Perciò conosce che vi sono alcune azioni moralmente buone, benchè facendole gli producano un disgusto. Ora, l'uomo ama ciò*

si insieme. Una linea retta terminata può nella stessa direzione prolungarsi. In siffatte proposizioni si afferma che qualche operazione può farsi, e siccome una tal possibilità si manifesta per se stessa senza alcuna prova, perciò i filosofi riguardano queste proposizioni come *evidenti per se stesse*, e per distinguerle dalle proposizioni per se stesse evidenti teoretiche, chiamano queste *assiomi*, e le prime *postulati*. Le proposizioni poi, che non sono evidenti per se stesse e che hanno bisogno di altre proposizioni per produrre la persuasione, se sono teoretiche son chiamate teoremi, se son pratiche son chiamate *problemi*. Gli esempj de' teoremi vi s' incontrano in tutti questi elementi. Abbiamo dimostrato nella logica pura che il raziocinio consta di tre giudizj, e che esso consta di tre idee; eccovi dunque due teoremi: *il raziocinio consta di tre giudizii*: *il raziocinio consta di tre idee.* Se vi propongo due numeri composti, per esempio 2524, 3542 per sommarli insieme, vi propongo un problema da risolvere; ciò vale quanto dire, vi propongo una operazione da fare; ma siccome non è immediatamente evidente la possibilità di tale operazione, ed in conseguenza il modo come può eseguirsi, così è necessario che io vi faccia conoscere il modo di eseguire la operazione proposta, e che vi dimostri come con un tal modo si ottiene ciò che si vuole ottenere. Il problema ha perciò due parti, una chiamata la *soluzione del problema*, e l' altra la dimostrazione di questa soluzione. Ritornando all' esempio dato, io procederò a questo modo: col problema proposto si cerca che i due numeri dati 2524, e 3542 costituiscano insieme un solo numero; ora ciò è lo stesso che formare un numero dalle diverse parti de' numeri dati; ma le diverse parti de' numeri dati sono numeri semplici, e per lo postulato riferito di sopra i numeri semplici possono sommarsi insieme; io dunque domando qui di

che è buono, odia ciò che è cattivo; amerà dunque e vorrà l' azione buona, odierà e non vorrà l' azione cattiva. Il sentimento di aver commessa l' azione cattiva produce il rimorso, e questo indipendentemente dal timore di un male che ne possa in seguito provenire. Si leggano su questa importante materia i ragionamenti sull' uomo del profondo filosofo Gerdil.

doversi sommare insieme i numeri semplici de' due numeri dati: dico dunque 2 e 4 fanno 6, e noto 6 alla destra, e vedo bene che 6 qui denota unità semplici. Similmente seguendo dico, 1 e 2 fanno 6, e noto 6 sotto le decine; 5 e 5 fanno 10, ma questi due 5 sono centinaja, e dieci centinaja fanno un migliajo; non ho dunque qui in risultamento alcun centinajo; per ciò pongo il zero nel luogo delle centinaja, ed unisco il migliajo o l' unità di migliajo a' numeri 3 e 2, e dico 1 più 3, più 2 fa 6, e noto 6 alle migliaja, avrò dunque in risultamento 6066. Un tal numero essendosi formato coll' unione delle diverse parti de' numeri dati, ed essendo dall' altra parte un assioma che il tutto è eguale alle sue parti prese insieme, segue che il numero 6066 è eguale a' due numeri dati presi insieme; il che vale quanto dire che ho ben risoluto il problema.

Prendiamo un altro esempio dalla filosofia. Mi è noto dall' esperienza che io posso imprimere un qualche pensiere nella mia memoria; enuncio dunque questo fatto come un postulato a questo modo: *vi sono alcuni pensieri di tal brevità, cioè che si esprimono con una proposizione semplice che si possono facilmente imprimere nella memoria;* o pure a questo modo: *imprimere nella memoria alcuni pensieri brevissimi;* ciò supposto, ecco un problema: *trovare un modo, con cui si possa imprimere nella memoria una ser'e di proposizioni notabilmente lunga.* Dividete questa serie in parti brevi tanto che possiate ciascuna separatamente facilmente imprimere nella memoria; dopo di avervi mandato a memoria la prima, mandatevi a memoria le seconda: ciò può farsi per lo postulato premesso; prestate la vostra attenzione al termine della prima ed al principio della seconda; così per l' associazione delle idee il termine della prima si legherà col principio della seconda; in tal modo avrete mandato a memoria le due parti insieme. Praticate lo stesso colla parte terza del discorso, e di seguito colle altre; passate e ripassate l' intera serie più volte; avrete così impresso nella memoria il vostro discorso intero. Ecco la soluzione ragionata del problema, vale a dire la soluzione e la dimostrazione insieme di essersi il problema ben risoluto.

Gli *assiomi* sono proposizioni teoretiche indimostrabili, cioè

primitive. I *postulati* sono proposizioni pratiche indimostrabili. I *teoremi* sono proposizioni teoretiche dimostrabili. I *problemi* sono proposizioni pratiche dimostrabili.

Ma tanto i postulati che i problemi non sono *leggi pratiche*; ciò vale quanto dire che queste proposizioni pratiche chiamate postulati e problemi non sono *comandi*, non esprimono operazioni necessarie a farsi. Io posso sommare insieme, se voglio, due numeri semplici, e due numeri composti. Posso se voglio imprimere nella mia memoria un lungo discorso. Queste tali proposizioni ed altre simili non esprimono che la sola possibilità di alcune date operazioni, esse non contengono alcun comando. Le leggi del moto, delle quali vi ho parlato nella logica mista, sono teoremi non mica leggi pratiche. *Un corpo essendo in quiete persevera nello stato di quiete se una causa esterna non lo costringe a cambiare il suo stato.* Questa legge della natura materiale equivale ad un teorema; ma ella non è mica una legge pratica, poichè non esprime alcuna operazione assolutamente necessaria a farsi, non esprime alcun comando.

Prendiamo ora queste due proposizioni pratiche: *non uccidere alcun uomo. Rendi il deposito confidatoti.* Esse esprimono un' operazione che non solamente può farsi, ma che dee assolutamente farsi. Esprimiamole in altro modo: *il non uccidere alcun uomo è un tuo dovere. Il rendere il deposito che ti si è confidato è un tuo dovere*: ora donde vien ella questa nozione di *dovere*, nozione essenziale a tutti i precetti morali, e senza la quale un precetto non sarebbe precetto? Io vedo bene che negli esempj recati le nozioni di *omicidio* e di *restituzione di deposito*, in quanto agli elementi semplici da' quali son composti, mi vengono dal di fuori; ma non posso assegnare la stessa origine alla nozione del *dovere*. Chi è che, indipendentemente dalla legge positiva, mi comanda di non uccidere un uomo, di rendergli il deposito che mi ha confidato? È la mia ragione la quale comanda alla mia volontà. Sono io che comando interiormente a me stesso. Questo comando non mi viene dunque dal di fuori, ma dall' interno del mio essere (1). Ciò vale quanto dire, che la nozione del *dove-*

(1) *Ma come viene? Forse io non sono arrivato a compren-*

re viene a me dall' interno, non dall' esterno; poichè, come abbiamo detto, queste proposizioni: *non uccidere: rendi il deposito che ti si è confidato*, le quali contengono un comando, equivalgono alle seguenti: *il non uccidere è un tuo dovere: il rendere il deposito che ti si è confidato è un tuo dovere*. Il predicato di siffatti giudizj è la nozione del *dovere;* e questa nozione viene da noi, non dagli oggetti. È questa una verità evidente a chi riflette di buona fede. Questa nozione del dovere essenziale alla nostra ragione la rende *ragion pratica o legislativa*.

Alcuni filosofi pensano che i principii della morale ci sono innati. Questa dottrina mi sembra non potersi sostenere. Affinchè il precetto *non uccidere* fosse innato, sarebbe necessario che fosse innata l' idea dell' omicidio, il che è falso; poichè questa nozione, riguardo agli elementi semplici di cui si compone, ci viene dal di fuori; ed essa in quanto alla sua composizione può essere *avventizia o fattizia*. Supponiamo, che un uomo non avendo idea della morte tirasse un colpo di pietra ad un altro e così l' uccidesse, egli acquisterebbe

dere il nostro ch. Autore. Quest' idea di dovere *ricavata, come egli dice in seguito*, dal proprio fondo *quando si presentano le circostanze, pare una specie d' idea innata. Si deve ammettere? Non si potrebbe piuttosto far derivare dalla meditazione sopra alcuni sentimenti, come fu l' idea di* sostanza, *di* unità *ec.? - Per esempio io posseggo un oggetto amato, alcuno me lo rapisce, ciò mi reca sommo dispiacere,* conosco *che il mio ben essere in tal circostanza dipende dalla restituzione*; *giudico dunque necessaria quest' azione per il mio ben essere; dico dunque* per la mia felicità e quindi perchè egli faccia un' azione buona, è necessario che colui mi renda l' oggetto tolto, può farla perchè libero. *Se giudico che questa necessità abbia luogo in un mio simile relativamente a me, giudicherò pure che abbia luogo in me relativamente a lui, quando mi trovi nel caso di avergli involato un oggetto, ec. Questi giudizii sono appoggiati a fatti ovvii, naturali, comuni per tutti, e sono indipendenti dall' educazione. Se però questo mio qualunque siasi riflesso può in qualche modo recar danno al fondamento della*

l' idea dell' omicidio, e questa idea sarebbe avventizia: supponiamo inoltre che un uomo vedendo che un animale va a morte in seguito di alcuni colpi che riceve, immagini che lo stesso accadrà ad un uomo ricevendoli; egli acquisterà così l' idea dell' omicidio, e questa idea dell' omicidio sarebbe in tal caso fattizia.

L' uomo è nondimeno costituito di tal natura che la nozione del *dovere* sorte nelle occasioni dal suo proprio fondo: ella riguardo alla sua origine è una nozione *soggettiva* venendo dal soggetto che dee agire. La nozione del *dovere* sorte dall' interno di noi medesimi, ed applicandosi alle azioni che si presentano allo spirito, costituisce quei giudizii che sono *precetti o comandi*. Al momento che si presenta al mio spirito la restituzione richiesta di un deposito a me confidato, la mia ragione diviene pratica e spiega una legge; ella mi comanda di rendere il deposito; ella alla chiesta restituzione del deposito applica la nozione del dovere che in quel momento sorte dal suo fondo, e si manifesta.

§. 119. Tutti gli uomini si presentano alla ragione come esseri ragionevoli e liberi. Sotto questo punto di veduta eglino

morale e della virtù, sia pur considerato come un avanzo del pregiudizio che è in me, contratto negli anni primi, cioè dell' avversione all' idee innate. Forse il ragionamento con cui ho tentato mostrare la genesi dell' idea di dovere è illusorio: qualora lo sia non costerà al certo grande sforzo confessare che oltre la tendenza naturale che ogni uomo ha verso la felicità, gli fu data dal Creatore una disposizione tale, che in alcune circostanze prova un impulso, il quale a guisa di comando gli impone di fare o non fare una data azione; impulso o comando che essendo naturale, è indelebile e comune a tutti gli uomini. Ma, ripeto, finchè con un qualche ragionamento severo non vedo gettata a terra la mia opinione, che è pur comune a' filosofi di nome, non m' indurrò a opinare coll' A. Esorto bensì tutti a seguire, se ne restan persuasi, la sua dottrina la quale piacerà sempre perchè ha qualche cosa che coincide colle opinioni della maggior parte degli uomini, ed ha molto di poetico e di lusinghiero per la specie umana.)

son riguardati come perfettamente simili. Tosto che riguardo gli altri uomini come simili a me, allora che son destinato ad agire, e ad esercitare su di essi una certa influenza, la ragione mi comanda di non violare nelle mie azioni questa similitudine, e di rispettare l'indipendenza individuale. Questa legge di eguaglianza e d'indipendenza individuale può esprimersi nel seguente modo: *riguarda costantemente e senza eccezione nelle tue azioni un uomo come un altro te stesso, come indipendente nelle sue azioni, cioè come padrone di se stesso; e non pretendere di farlo servire come un mezzo cieco per la tua felicità, ma riguardalo come destinato per se stesso. Ciò vuol dire in breve. Non violare la similitudine e l'indipendenza de' tuoi simili.* Questa legge, questo comando è nell' essenza della ragion pratica, vale a dire di quella ragione che dimostra la determinazione della mia volontà come necessaria a dover esser posta in effetto.

Questa regola è proibitiva; ella assegna a ciascun uomo i limiti delle sue azioni. Tu puoi, ella dice, far tutto ciò che non offende l'indipendenza e l'uguaglianza de' tuoi simili. Tu non potrai assoggettarli come mezzi ciechi pel tuo ben essere.

Il p. *Soave* ha fatto un' obbiezione contro di questa legge della natura ragionevole. Mi è lecito, egli ha detto, di servirmi dell' altrui operazione per la mia felicità; posso dunque riguardare gli altri come mezzi della mia felicità. Ma questa obbiezione è frivola.

Quando mi dirigo ad un mio simile chiedendogli del soccorso, pretendo io forse di assoggettarlo a' miei voleri? Pretendo forse che egli nel cercare la sua felicità, ove non offenda me, non segua il suo giudizio? Io lo lascio nella libertà di soccorrermi se vuole; far servire un altro come mezzo alla propria felicità significa inferirgli violenza e farlo concorrere come un cieco istrumento al proprio interesse. Quando chiedo soccorso al mio simile, io cerco di muovere la sua volontà a determinarsi liberamente a soccorrermi. Ma se con una pistola alla mano dico al mio simile: dammi la tua borsa, io offendo la dignità di lui, offendo l' uguaglianza naturale degli uomini, non lascio che costui segua liberamente nelle proprie azioni il suo giudizio; io mi servo di lui come di un cieco istrumento pel mio interesse. Quando un artista impie-

gà la sua operazione a mio vantaggio, egli liberamente consente a fare alcuni lavori, ed io liberamente consento a dargli una certa mercede: egli concorre liberamente alla mia felicità, perchè io concorro alla sua. Il p. *Soave* non ha dunque compreso il principio enunciato, e la sua obbiezione è frivola e sofistica: se un artista ripugnasse di farmi alcuni lavori, ed io inferendogli violenza lo forzassi a farli, non sarei forse ingiusto?

Il principio di cui parliamo corrisponde al precetto: *non offendere alcuno.* Da dove vien esso un tal comando? Dall' interno di noi stessi. Esso può esprimersi a questo modo: *il non offendere il proprio simile è un dovere.*

Ecco la prima circostanza in cui il dovere si mostra a noi. Un tal dovere si manifesta eziandio nei più scellerati. Una comitiva di assassini vive errando nei boschi: ella ruba ed uccide i viaggiatori. Per vedere se il non rubare, il non uccidere sia un dovere, e se sia per tale riconosciuto da ciascuno della compagnia, supponiamo che uno di questi rubi tutti gli altri compagni; un fremito di sdegno si eleverà nella compagnia contro colui che toglie fraudolentemente la roba de' suoi compagni. Costoro dunque non approvano, non vogliono il furto. Il non rubare è dunque un' azione negativa voluta da tutti gl' individui della specie umana, anche da quelli stessi che rubano. Nel momento che rubano eglino non vogliono essere rubati. Eglino rubano mossi dal loro interesse; fate astrazione di questo interesse particolare, gli uomini tutti non vogliono il furto. Un ragazzo innocentemente battuto vi dirà: *io nulla vi ho fatto di male, perchè dunque mi battete voi?* Ecco la voce interna, universale della coscienza; ella grida perennemente: *non offendere alcuno.*

La legge, la quale proibisce alcune azioni, ci lascia la libertà morale di fare tutte le altre; questa libertà di fare ciò che la legge non proibisce è ciò che dicesi *diritto.* Questo diritto è congiunto col dovere negli altri di rispettarlo, senza di che il diritto non sarebbe diritto.

Quindi l' altro precetto assoluto della ragion pratica congiunto al primo: *rendi a ciascuno il suo diritto.* La legge non mi proibisce di travagliare per lucrarmi il vitto; quando tu convieni meco di una mercede pel mio travaglio, io, se-

guito il travaglio, ho il diritto di esiggere la mercede convenuta, e tu hai il dovere di rendermi il mio diritto. *Non offendere alcuno, rendi a ciascuno il suo diritto*, son questi i due principii primitivi e fondamentali di tutti i doveri che i moralisti chiamano *perfetti*. Nella esecuzione di essi consiste la *giustizia*. Quindi la ragion pratica comanda a ciascun uomo: *sii giusto*.

Se nell'interno di noi stessi troviamo la legge: *sii giusto*; vi troviamo ancora quella che ci comanda di essere umani e benefici. *Sii benefico*. Che! forse tutti gli uomini non hanno in orrore l'uomo inumano quantunque giusto? Non riguardano forse con indignazione quel ricco avaro che chiude le orecchie alla voce dell'indigenza? Forse una voce interiore non ci grida ella: *soccorri se puoi i bisognosi?* Non guardiamo noi con rispetto quell'uomo pietoso che asciuga le lagrime della vedova desolata e dell'abbandonato pupillo? Colui che penetrando nel tugurio del povero copre la nudità di lui, che satolla il famelico, istruisce l'ignorante, e consola lo sventurato, non è egli un uomo rispettabile agli occhi di tutto il genere umano? Oh beneficenza! Oh quanto tu sei per te stessa amabile!

Sii giusto, sii benefico se puoi e quanto puoi. Il primo precetto è assoluto, il secondo è ristretto da una condizione; poichè l'uomo può sempre non offendere gli altri ed essere giusto; ma non può sempre essere benefico. I moralisti hanno perciò chiamato i doveri derivanti dal primo precetto *doveri perfetti*, quelli derivanti dal secondo *doveri imperfetti*. Voi mi domandate di soccorrervi con del danaro; io potrò non avere danaro per darvi il soccorso domandatomi; in questo caso il mio dovere di soccorso cessa. Ora conoscere se sono nel potere di soccorrervi o nol sono, dee appartenere a me stesso; i moralisti dicono perciò che l'uomo non ha il diritto di forzare gli altri a soccorrerlo. Ma questi doveri di beneficenza non lasciano di essere reali, come quelli di giustizia; e la loro trasgressione è accompagnata dal grido dell'universale indignazione degli uomini. Chi mai avendo una lauta mensa, e vedendo cadere in deliquio per la fame un suo simile, non ode la voce imperiosa della coscienza: *soccorrilo!*

Questi due precetti: *sii giusto, sii benefico se puoi e quanto puoi*, sono precetti primitivi che l'uomo trova in se stesso, nell'essenza della sua ragion pratica. I filosofi che tentano di risalire al di là di questa voce interna per provarli fanno degl'inutili sforzi.

L'Evangelo gli annuncia in questi termini: *non fare agli altri quello che non vorresti che fosse a te fatto. Fa agli altri quello che vorresti che gli altri a te facessero.* Ogni uomo vuole non essere offeso, e che gli si renda il suo diritto; egli non dee dunque offendere gli altri, e dee rendere a ciascuno il proprio diritto. Ogni uomo vuole ne' proprii bisogni l'altrui soccorso; egli dee dunque il soccorso agli altri. Ecco la voce pura della ragion pratica scevra da qualunque metafisica sottigliezza.

Un moderno filosofo *Ancillon*, ha definito il dovere, *la volontà generale del genere umano.* I due caratteri del dovere, ha egli detto, sono di essere *assoluto*, ed *universale*; ciò appunto lo distingue dal piacevole e dall'utile che sono sempre relativi. Ciò che tutti gli uomini vogliono per essi stessi, come per l'universalità dei loro simili, per tutti i tempi, e per tutti i luoghi; ciò che eglino vogliono, facendo astrazione da' loro interessi particolari, dalle loro affezioni e dalle loro inclinazioni individuali; ciò che vogliono anche quando non l'hanno fatto o nol fanno; ciò che vogliono come uomini, come esseri ragionevoli, e liberi, ecco il dovere. *Esso è la volontà generale della specie umana*, e ciò che sarebbe una cattiva definizione della legge civile, e politica, è un'eccellente definizione della legge morale (1).

Kant ha enunciato il principio costitutivo de' doveri a questo modo: *opera in modo che la massima particolare della tua volontà possa insieme sempre valere come principio della legislazione universale.* Questa legge, dice il filosofo citato, è semplicemente formale. Per farvi intendere questa dottrina vi fo osservare che tutti i doveri particolari differiscono fra di essi materialmente, ma tutti hanno la stessa forma; vale a dire che tutti sono doveri, e tutti debbono avere il costitutivo del dovere. *Rendi il deposito*, è un dovere mate-

(1) *Degli sviluppamenti del me umano cap. XI.*

fialmente diverso da questo: *non calunniare alcuno.*; poichè le azioni comandate son diverse l'una dall'altra. Ma tutte e due queste azioni, intendo per azione anche l'azione negativa o l'omissione, convengono in ciò che sono *doveri*; vale a dire azioni necessarie a farsi da tutti gli uomini. Ora se sono azioni doverose per tutti gli uomini, segue che agendo conformemente al dovere la massima particolare della nostra condotta può servire di massima universale per tutti gli esseri ragionevoli. Ecco sviluppato il senso del principio kantiano. Inoltre nelle azioni, in cui seguiamo le particolari inclinazioni del nostro benessere, non può esservi questa assoluta universalità che nel dovere richiedesi. Un uomo preferisce il teatro al giuoco, cioè il piacere del teatro a quello del giuoco. Un altro preferisce il piacere della conversazione, un altro il piacere della tavola, un altro il piacere della lettura, un altro il piacere venereo ec.

Non può dunque accadere che nel seguimento del piacere le massime di condotta di un uomo sieno universali per tutti gli uomini. Ma nel dovere questa universalità è assoluta. *Non offendere alcuno.* Questa massima è di un'assoluta universalità; essa è per gli uomini di tutti i luoghi e di tutti i tempi. L'interesse è variabile, il dovere invariabile.

Conchiudiamo che vi sono due principii, i quali influiscono a determinare la nostra volontà, cioè *la felicità ed il dovere*; e che il secondo non è subordinato come mezzo al primo, ma determina la volontà per se stesso; e che il dovere non è che apparente, quando si ama come mezzo pel proprio interesse. Confermiamo magggiormente questa importante verità (1).

§. 120. Da quanto ho detto rilevasi abbastanza che il dovere non può riguardarsi come un mezzo pel nostro benessere, e

(1) *Consistendo, secondo Wolf, la felicità nel sentimento della* perfezione *ne viene che questa essendo riposta nella legge eterna è invariabile col nostro ben essere individuale: perciò senza ricorrere al duplice sistema di Kant, dicendo che l'uomo agisce mosso dal solo desiderio della propria felicità o apparente o reale, si deducono tutti gli stessi corollarj.*

come subordinato al nostro personale interesse. Ma siccome in questo secolo, il quale non offre una rigidezza di costumi, la morale dell'interesse personale ha molti difensori, così stimo di trattenermi ancora su questo punto importante ad oggetto di svegliare, per quanto mi è possibile, e di alimentare nei cuori dei giovanetti il sacro fuoco della virtù (1).

Dicendo che la giustizia non è che l'interesse *ben inteso* si stabilisce che l'interesse è il principio della giustizia, ed in conseguenza che se in un caso dato l'interesse meglio inteso ci consigliasse un'azione che in altre circostanze avremmo riguardata come ingiusta, non solamente noi oseremo commetterla, ma la commetteremmo eziandio per dovere. Qualunque spiegazione che si dà a questi vocaboli: *interesse ben inteso*, la proposizione enuncierà sempre una sommissione della giustizia e qualche cosa che non è la giustizia; l'interesse l'adotta come un mezzo per lui. Stabilendo un interesse *bene inteso*, e *male inteso*, non si pongono in opposizione due interessi differenti; al contrario si pone in fatto che non vi ha che un interesse unico che l'uomo giusto e l'uomo ingiusto hanno ugualmente in veduta, e che fra di essi non vi ha che questa differenza che l'uomo giusto è un uomo accorto, e l'uomo ingiusto un imbecille; l'uno e l'altro hanno però lo stesso cuore, eglino desiderano la stessa cosa; solamente l'uno giunge al suo scopo, e l'altro non vi giunge.

La semplice esposizione di questa dottrina bastar dovrebbe per conoscerne la deformità. Non ci allontaniamo dal principio che è la base di questa morale dell'interesse, cioè che il piacere e l'utile proprio sia l'ultimo fine dell'uomo. A que-

(1) *In tutto questo ragionamento del ch. A. non si fa altro che abbattere la diabolica morale di Elvezio, poichè il Wolf dicendo che l'uomo dee dirigere le sue azioni alla felicità, intende la felicità reale, come dissi di sopra, non l'apparente; e la felicità reale, che si troverà dell'uomo veramente virtuoso nell'altra vita, si ottiene coll'osservar la legge eterna, cioè servendosi delle nostre facoltà e di ogni cosa a seconda de' fini del Creatore, che sono immutabili, e quindi non soggetti al bene essere* dell'individuo pel momento.

sto sol colpo cadono le più belle virtù sociali. L'uomo nulla può amare fuori di se stesso se non per se stesso. Il precetto dunque dell'amor de' nostri simili è un precetto impossibile. L'uomo non ama, nè può amare il bene altrui, il bene pubblico se non per la connessione che ha questo col suo privato interesse; ciò vale quanto dire che l'uomo non può, e perciò non dee amare gli altri, ma solamente se stesso. Non vi sono dunque de' doveri sociali, de' doveri verso gli altri. La preferenza del publico al bene privato è impossibile, e perciò non può esser comandata. L'uomo non sarà perfido cogli amici, non sarà traditor della patria per lo timore del proprio danno; ma rimosso questo pericolo, l'uomo in conseguenza de' principii di questa Etica dee sacrificare al proprio interesse quello degli amici e quello della patria; e se questo privato interesse consiglia il tradimento, il tradimento perchè utile sarà doveroso. Sono adunque amor de' nostri simili, amor della patria, amor della famiglia, amicizia, benevolenza nomi vani usati per coprir la bruttezza di un sistema che toglie la radice di queste virtù; e non ne lascia sussistere in vigore de' principii che l'apparenza, cioè i soli officii esteriori in quanto conducono al nostro vantaggio: questi officii esteriori possono stare col cuore dell'uomo il più perfido ed il più inumano, il quale ciò non ostante comparirà virtuoso, se sarà mosso dalla molla del proprio interesse ad esercitarli verso i suoi simili. Possono dunque i difensori di questa pretesa morale fare tutti gli sforzi possibili per nasconderne la deformità che la morale dell'utile comparirà sempre all'occhio del filosofo di buona fede quale essa è in vigore de' suoi principii, cioè distruggitrice di ogni vera virtù sì privata che pubblica, e di tutto il buon ordine sociale.

Il primo argomento dunque che io propongo contro la morale dell'interesse personale si è: la volontà dell'uomo virtuoso differisce intrinsecamente da quella dell'uomo vizioso; ora nel sistema del personale interesse le due volontà sono le stesse, perchè vogliono la stessa cosa, cioè il proprio utile. Questa morale è dunque contraria alla voce dell'interno sentimento della coscienza.

Il secondo argomento si è: nella morale, di cui parliamo, la virtù non risiede nella volontà, ma nell'accortezza dell'ope-

rare; perchè con un cuore il più perfido si può esser cauto tanto da fare il proprio utile: ma la virtù, secondo la testimonianza della coscienza, dee risedere nella volontà. Questa morale è dunque contraria alla vera virtù, e perciò falsa.

Il terzo argomento si è: la legge morale dee essere assoluta ed universale; ora la morale poggiata su l'utile è fondata su la situazione ipotetica dell'uomo, la quale cambiandosi, cambia parimenti nell'uomo il principio di direzione, e la virtù diviene vizio, il vizio virtù. Sviluppiamo più amplamente questo argomento. L'uomo si dice spinto dal proprio interesse a rispettare gli altrui diritti, perchè gli altri rispettino i suoi. Ciò procede assai bene, finchè l'uomo si riguarda in uno stato di debolezza; ma l'uomo potente, che può impunemente opprimere i suoi simili, e procurare col loro danno il proprio vantaggio, dovrà seguire un'altra norma delle sue azioni, e questa sarà la sua cupidità e l'oppressione degli altri. Nè mi dite che il potente avrà un freno nei rimorsi della propria coscienza, poichè questi rimorsi non possono aver luogo, quando l'uomo procura il suo vantaggio, perchè in ciò, secondo gli avversarii, consiste la virtù; e se questi rimorsi si manifestano allora che l'uomo ubbidendo alla voce dell'interesse opprime i suoi simili, questi rimorsi appunto dimostrano all'uomo che la voce dell'interesse non è quella del dovere, e che nel caso presente la contradice.

La morale del potente nel sistema che combattiamo non è la stessa di quella del debole. Non vi ha dunque in questa perniciosa ipotesi una norma invariabile, a cui l'uomo in ogni tempo ed in ogni luogo debba conformarsi. Egli è vero pur troppo che questa morale dell'interesse è la più ordinariamente seguita nella pratica: ma il fatto non costituisce il dovere; poichè gli uomini non fanno tutti, nè sempre ciò che dovrebbero fare, altrimenti il vizio non troverebbe luogo su la terra. La voce nondimeno della coscienza, qualora gli uomini volessero ascoltarla, parla sempre in tutti i cuori anche ne' più corrotti, come vi ho detto più innanzi, e vi ho mostrato coll'esempio stesso degli assassini. Nè qui mi si dica che per ovviare al pericolo del più forte per presidio all'altrui debolezza sieno ricorsi gli uomini ai patti, e quindi alle leggi che formano la sicurezza de' cittadini. Poichè nella mo-

rale di cui parliamo, non essendovi leggi immutabili della natura antecedenti a questi patti, ed a queste leggi positive, di questi patti e di queste positive leggi non resta arbitro e giudice se non che l'interesse da cui sono nate. Qual base può avere di sicurezza l'altrui debolezza, se non si conosce una legge immutabile che anteriore ai patti ed alle leggi positive obblighi all'osservanza de' patti e delle positive leggi? Senza la legge immutabile: *serba i patti, non trasgredire la legge civile,* non può nascere da' patti, e dalle leggi positive alcun dovere. Se voi poggiate il dovere di serbare i patti, e di ubbidire alla legge civile su l'utile, seguirà da questa dottrina che qualora il cittadino potrà impunemente, sia colla forza, sia coll'astuzia violare i patti e le leggi, e che questa violazione risulterà a suo vantaggio, la legge naturale di serbare i patti e di ubbidire alla legge civile si cambierà in questa: *trasgredisci i patti, e calpesta la legge civile.* Un uomo mi confida un deposito; il chirografo si è perduto; niuno è testimone del fatto; mi è utile il negare il deposito; la legge dunque, *rendi il deposito,* si cambierà nella seguente: *nega il deposito.*

Il principio dell'utile è variabile. Il dovere è assoluto ed universale. Questi due principii dunque son diversi l'uno dall'altro; il primo è molte volte in opposizione col secondo. L'uomo virtuoso sagrifica l'interesse al dovere; il vizioso fa il contrario, fa cioè servire il dovere all'interesse, ed immola il primo al secondo. È questa la conclusione che scende da questi raziocinii poggiati sul fatto luminoso della coscienza.

CAPO X.

CONTINUAZIONE DELLO STESSO ARGOMENTO DE' RAPPORTI FRA LA VIRTU' E LA FELICITA'.

§. 121. Abbiamo dimostrato nel capitolo antecedente che il desiderio della felicità non può nella sua generalità servir di base alla morale; che fa d'uopo ammettere nell'uomo un altro principio di direzione delle sue azioni libere, principio primitivo e distinto da quello della propria felicità, e che un tal principio è il *dovere*.

Ma questi due principii della volontà, la felicità ed il dovere, sebbene distinti e tutti e due primitivi non lasciano di avere insieme de' rapporti intimi. La spiegazione di questi rapporti nella scienza che trattiamo è molto importante.

Alcuni filosofi alemanni hanno preteso che l'ubbidienza al dovere dee esser l'effetto del puro rispetto della ragione per la legge senza alcuna specie di piacere, nè di amore. Una tal dottrina è falsa e contraria alla testimonianza irrefragabile della coscienza. Il sentimento della propria virtù sarà sempre per l'uomo uno de' più grandi piaceri; ed indipendentemente dal proprio interesse, la virtù è essenzialmente bella, e perciò piacevole per tutti gli uomini, come il vizio è essenzialmente deforme e dispiacevole. Non si dee esser giusto e benefico per esser felice; poichè anche quando la moralità non fosse una sorgente di felicità, non si dovrebbe abbandonare. Ma più la virtù sarà pura, disinteressata, più vivo sarà il piacere che risulta dalla coscienza di averla praticata. Un uomo si propone per fine ultimo la sanità del corpo; per lo conseguimento di tal fine gli è prescritta una bevanda; se sapore di questa bevanda fosse disgustoso, esso sarebbe un ostacolo al conseguimento del fine; ma ciò non ostante l'ammalato che vorrebbe assolutamente la sanità si assoggettereb-

be all'amarezza del medicamento; ma laddove questo fosse piacevole, esso disporrebbe la volontà a servirsene: l'uomo intanto di cui parliamo bevendo il medicamento non si propone per fine ultimo il proprio piacere, ma la propria sanità. Il piacere unito all'esercizio del proprio dovere dispone dunque all'azione doverosa la volontà dell'essere ragionevole. Tale è la natura dell'uomo. Vi ho detto in altro luogo che non bisogna confondere le conseguenze di un fine col fine stesso. L'uomo può volere per se stesso un oggetto il quale è un fine ultimo, non ostante che da questo oggetto segua un altro effetto. Un tale effetto non sarà il fine ultimo della volontà, poichè la volontà si riposa, per dir così, nella causa di questo effetto, e la vuole per se stessa. L'uomo virtuoso vuole il dovere per se stesso; è questo il fine ultimo della sua volontà; egli in conseguenza non fa il dovere per lo piacere, ma il piacere non lascia di accompagnare la pratica del dovere. Bandire l'amore del bello morale, il piacere attaccato al dovere dalla vita umana e dal cuore dell'uomo sotto il pretesto di una più alta perfezione, si è togliere alla virtù il suo sostegno ed il suo conforto, si è voler estinguere il fuoco sacro che è il principio delle azioni virtuose ed eroiche, si è mutilar l'uomo sotto il pretesto di nobilitarlo.

Si dirà, se vi ha del piacere nella pratica della virtù, vi entra dunque l'interesse in tutte le nostre azioni. Io vi ho fatto vedere che l'uomo può proporsi per fine ultimo la propria felicità e la felicità degli altri; che questi due fini sono di lor natura diversi; che la percezione piacevole della propria felicità è diversa dalla percezione piacevole della felicità degli altri; che la prima tende a produrre un cambiamento nello stato dell'anima propria, la seconda a produrre un cambiamento nello stato dell'anima degli altri. Io ho dunque stabilito in un modo incontrastabile la distinzione fra l'amore interessato e l'amore disinteressato.

In conseguenza di queste riflessioni sul primo rapporto fra la virtù e la felicità possiamo riguardare come certe le seguenti conclusioni: I. la percezione dell'esercizio del proprio dovere è una percezione piacevole; II. questo piacere preveniente dispone la volontà a volere il dovere; III. la volontà operando così non si propone per fine ultimo il piacere ma

il dovere; IV. la testimonianza della coscienza di essersi fatto o che attualmente si faccia il proprio dovere è un sentimento piacevole; V. questo piacere, che previene accompagna e segue l' esercizio del proprio dovere, non è mica contrario alla purità della virtù; VI. l'aspetto dell'altrui virtù in tutti gli uomini, prescindendo da un interesse in contrario, è una percezione piacevole.

§. 122. Ma qui sorge un'altra importante quistione. Sembra che dalla dottrina testè stabilita segua che la virtù sia premio a se stessa; e che l'uomo virtuoso, come insegnano gli stoici, è necessariamente felice. Ora questa dottrina stoica sembra contraria all'esperienza, come ne fa fede la storia dei martiri della virtù.

Quando il virtuoso, può dirsi, in mezzo ai tormenti del corpo preferisce la virtù all'esser libero dai dolori fisici, è segno che il piacere attaccato all'esercizio del proprio dovere è maggiore del dolore che egli soffre; ora un uomo in cui il piacere è maggiore del dolore è felice. L'uomo virtuoso dunque in mezzo ai più crudeli tormenti è felice, e la virtù è premio a se stessa.

L'argomento proposto è falso. Quando l'uomo virtuoso preferisce i tormenti al delitto, egli preferisce un dolore minore al dolore maggiore. Ma la necessità di soffrire un dolore minore per evitarne un maggiore non rende l'uomo felice. Il virtuoso dunque in mezzo ai più crudeli tormenti non può dirsi felice. Un uomo, a cui si propone la scelta o de' più crudeli tormenti o del delitto, è posto nella necessità di essere o vizioso o infelice; e questa dura necessità è una pena crudele. Un uomo a cui la cancrena minaccia la morte se non taglia il membro affetto, sciegliendo la dolorosa operazione chirurgica per evitare un male maggiore, non perciò è felice. Il virtuoso bilancia fra l'orrore del delitto e fra l'amarezza de' tormenti, ed il primo essendo un dolore maggiore per lui dell'aspetto de' secondi, egli rimane fedele al proprio dovere; ed essendo suo malgrado costretto a soffrire de' vivi dolori non può dirsi certamente felice.

Ma si replica. La coscienza di esser vittorioso nella pugna fra il dovere e l'interesse è un sentimento piacevole e celeste. L'uomo virtuoso è dunque felice. Ma dico io, questa co-

scienza della propria virtù allontana ella il dolore? Se non l'allontana, come può dirsi felice un uomo immerso nel dolore? La felicità richiede necessariamente l'assenza del dolore; un virtuoso ed innocente cittadino condannato per l'intrigo di un potente nemico ad una morte ignominiosa su di un palco, costretto ad abbandonare all'indigenza ed alla miseria la sua amata sposa ed i suoi cari figliuoli, sarebbe egli forse, perchè conscio della sua innocenza, in tale stato felice? L'uomo ama per se stessa la felicità come fine ultimo, e come fine ultimo vuole il dovere. La felicità domanda l'assenza del dolore. Un virtuoso, che preferisce di non violare il dovere a' tormenti, sacrifica il fine ultimo della felicità al fine ultimo del dovere, e perciò non può essere felice.

Quando si dice che un uomo non è felice, non si vuol dire che il suo stato sia insoffribile; poichè in questo stato l'uomo non amerebbe la vita. Un uomo in mezzo ai soli tormenti privo di qualunque speranza di esserne libero, e privo di qualunque consolazione interiore vorrebbe, io credo, non esistere. Il piacere che previene accompagna e segue l'esercizio del proprio dovere, è un conforto, un sostegno dell'uomo virtuoso, ma non esclude le sofferenze. Se Catone ritrova la felicità nella sua sola virtù, perchè si uccide?

Ma vi è ancora un'osservazione molto importante su l'oggetto che ci occupa, e si è che gli uomini virtuosi sono per la loro stessa virtù, che gli rende inquieti e scrupolosi, più infelici de' malvagi. Avuto riguardo alla soddisfazione presente dell'uomo, sarebbe sovente meglio per lui essere interamente malvagio che il non esserlo che in parte. Un uomo, che ama la virtù senza seguirla sempre in tutte le sue azioni, che abborrisce il vizio senza avere in certe occasioni forza bastante per resistere alla seduzione delle inclinazioni sensuali, questo uomo è molto infelice. Egli non ha per esser tranquillo nè una virtù sufficiente nè un vizio sufficiente, ed egli si trova in uno stato continuo di guerra interna con se stesso.

Interroghiamo finalmente su la presente quistione la coscienza universale di tutti gli uomini. Per qual ragione, io domando, un sentimento di vivo dispiacere si desta in tutti gli uomini nel vedere l'uomo virtuoso nelle disgrazie, ed il

vizioso colmo di prosperità? Ciò avviene, perchè la ragione pratica dice a tutti gli uomini: *la virtù è degna di premio. Il vizio è degno di pena.* Queste due verità sono principii primitivi della nostra ragione pratica come lo sono quelle che comandano la giustizia e la beneficenza.

Ciò supposto, se la virtù fosse premio a se stessa, ed il vizio a se stesso pena, gli uomini non sarebbero affetti di dispiacere all'aspetto del virtuoso nelle avversità, e del vizioso nella prosperità.

L'esistenza su questa terra della virtù infelice mi sembra una verità incontrastabile; e perciò mi sembrano false le due proposizioni; *la virtù è premio a se stessa, il vizio porta con se stesso la pena.* L'uomo virtuoso è degno di esser felice, ma egli non lo è sempre su questa terra. L'uomo vizioso è degno di pena, ma non è sempre abbastanza punito.

§. 123. Il principio *sii giusto* consiste a non fare male agli altri, a non offenderli nel corpo, ne' beni, nell'onore. Esso è dunque diretto alla felicità degli altri. L'altro principio: *sii benefico se puoi e per quanto puoi* tende ugualmente alla felicità degli altri.

Da ciò nasce una quistione. Tutte le virtù si possono esse risolvere nel principio della beneficenza? Il principio del dovere è lo stesso del principio della felicità de' nostri simili? Io sono stato altra volta di questo sentimento che la felicita generale degli uomini è lo scopo di ogni virtù. Ma ho cambiato di parere, ed adotto qui l'opinione del sig. *Dugald-Stewart*, di cui trascrivo le seguenti osservazioni. « Alcuni moralisti im-
» maginarono che la benevolenza sia il solo oggetto imme-
» diato dell'approvazione morale; e che la forza obbligatoria
» de' nostri morali doveri sorga tutta dalla manifesta loro
» tendenza a promuovere il bene della società. Malgrado le
» varie apparenze nell'umana natura che a prima giunta sem-
» brano confermare questa dottrina essa incontra insormonta-
» bili difficoltà. Se il merito di un'azione da nessun' altra cir-
» costanza dipenda fuorchè dalla misura del bene avuto di
» mira dall'agente, ne verrà che la rettitudine di un'azione
» non possa mai essere determinata da mutui rapporti fra
» l'agente stesso e la persona che è termine dell'azione;
» conseguenza affatto opposta all'idea che hanno gli uomini

» tutti de' doveri di gratitudine, di veracità, di giustizia. Se » non si ammetta che questi doveri sono obbligatorj per se » medesimi, sarà forza concedere che un fine buono valga a » giustificare l'uso di mezzi qualunque necessarj al suo con» seguimento; o con altre parole che saremmo autorizzati » a dispensarci dagli obblighi di gratitudine, di veracità, e » di giustizia, tostochè così operando avessimo per iscopo » di promuovere alcuno degli eminenti interessi della società.

» Che l'osservanza della veracità, della giustizia, e di ogni » altro nostro dovere ridondi a vantaggio dell'uman genere » si concede da ogni scuola di moralisti; e vi è ragione di » credere che se uno scorgesse tutte le conseguenze delle sue » azioni, conoscerebbe di leggieri che la pratica de' doveri » medesimi è in totale profittevole sempre anche ne' casi in » cui le sue corte vedute lo fanno pensare altrimenti.

§. 124. *Kant* insegna essere assurdo farci un dovere della ricerca della propria felicità, e che l'obbligazione di menare la vita nel piacere, di fabbricarci, per esempio, de' belli palazzi, obbligazione che *Wolfio* c' inculca, è un' obbligazione chimerica. Il piacere non si comanda, ma si permette. Questa dottrina sotto un aspetto considerata sembra doversi abbracciare; sotto poi di un altro sembra di doversi rigettare. Chi mai farà un delitto ad un uomo dell' aver trascurato di rendere bella e deliziosa la sua casa, di aver tralasciato di godere di un'amena passeggiata, e di non essere stato molto diligente nella scelta de' proprii piaceri? Egli sembra che vi sia una distinzione essenziale fra le azioni doverose, e le azioni permesse.

Da un'altra parte non facendo l'uomo a se stesso un dovere della ricerca della propria felicità, pare che contro il sentimento generale degli uomini si cancellino dalla classe de' doveri i doveri verso se stesso. Chi mai non accuserà di delitto l'intemperanza di un uomo che per un piacere di gola deteriora la sanità del proprio corpo? Chi non accuserà di delitto colui che uccide se stesso? Chi mai non imputerà un delitto di accidia a quell'uomo che vive nell'ozio, e trascura la perfezione delle proprie facoltà intellettuali? L'uomo ha dunque, si conclude, de' doveri verso di sè stesso, ed il perfezio-

namento del proprio stato o la ricerca della propria felicità cade sotto il comando della legge morale (1).

Alcuni filosofi conciliano in questo modo le due dottrine. La ricerca della propria felicità è affidata alla propria prudenza. Questa non consiste se non che nella ricerca illuminata della propria felicità, e perciò nel seguire le decisioni della ragione nel calcolo de' beni e de' mali, del quale abbiamo parlato nel capitolo antecedente. Questa prudenza non diviene virtù se non quando ha il bene degli altri per iscopo finale, come disprezzandola si diviene vizioso, quando un tale obblio porta pregiudizio all'altrui felicità. Un uomo mal sano di corpo, di uno spirito non coltivato, senza mezzi e senza conoscenze, senza fortuna, nulla può fare, o almeno molto poco per la felicità della società, nel seno della quale egli vive. Egli ha dunque un dovere di aspirare alla sanità, alle conoscenze, all'abilità, ed alla fortuna, posto solamente che egli non faccia ciò nella veduta di soddisfare i suoi gusti particolari. L'uomo appartiene in parte alla sua persona, in parte alla sua famiglia, in parte alla sua patria, ed in parte a tutto il genere umano.

Questa dottrina mi sembra giusta; ella non esclude dalla classe de' doveri quelli verso di se stesso; ella stabilisce un limite fra le azioni permesse e le azioni doverose. Ella stabilisce ancora la possibilità della direzione delle azioni permesse alle doverose; è un dovere, per esempio, l'essere utile agli altri; un divertimento onesto che rallegra il mio spirito mi

(1) *Anzi tutti i doveri dell' uomo verso gli altri e verso se stesso sono tutti dipendenti da' doveri che ha verso Dio, de' quali parla in appresso l' A. In ultima analisi, perchè l' uomo deve esser giusto, dee beneficare ed amare i suoi simili? perchè dee procurare il proprio perfezionamento? Perchè ha il dovere essenziale di servire alla legge eterna, a' fini del Creatore, suo principio e suo ultimo fine. Tolto questo dovere gli altri divengono astrazioni metafisiche, senza base che saranno adottate finchè privati interessi non precipiteranno ogni sistema di morale che non si appoggia alla* causa prima.

rende atto a fatigar di vantaggio pel bene degli uomini; io posso dunque dirigere questo divertimento permesso al dovere.

Il principio di volere l'altrui felicità può eziandio servir di base ai nostri doveri verso Dio. Iddio è un essere infinito, ed in se stesso eternamente beato. L'essere ragionevole dee godere della felicità di Dio; ciò vale quanto dire che l'uomo ha il dovere di amare Dio per se stesso. L'uomo non dee dunque offendere Dio; questo precetto si trova compreso in quello enunciato nel capitolo antecedente: *non offendere alcuno.* Iddio non è capace di soffrire; ma l'uomo può offenderlo colla sua volontà non riconoscendolo per quello, che egli è (1). Iddio non è bisognoso di alcuna cosa; ma l'uomo dee riconoscere da lui tutti i beni de' quali gode; ed ha perciò il dovere di benedirlo e di lodarlo. Nel principio dunque *sii giusto* son eziandio compresi i doveri teologici.

Dio essendo l'autore supremo di tutta la natura segue che i comandi della nostra ragione pratica debbono riguardarsi come comandi di Dio. Noi possiamo e dobbiamo dunque dirigere tutte le nostre azioni alla gloria divina; e questa direzione è una azione virtuosa. I cieli narrano la gloria di Dio, e l'uomo che li contempla potrebbe egli non cantare colle creature tutte l'inno di gloria all'Eterno?

Ma sebbene l'amore di Dio dee accompagnare tutti i doveri teologici, pure nelle virtù teologiche bisogna ravvisare una certa diversità. Nella virtù dell'*adorazione* lo spirito concepisce la grandezza di Dio, e la perfetta dipendenza delle creature dal Creatore; in quella della *gratitudine*, o del ringraziamento lo spirito considera particolarmente la bontà, o la misericordia di Dio.

Si possono fare delle altre riflessioni simili su le altre virtù.

Tutte le anzidette considerazioni mi obbligano di conchiudere che i doveri dell'uomo non si possono tutti dedurre da un solo principio *conoscitivo*; e che gli sforzi degli scrittori di naturale diritto sono stati per questo oggetto senza alcun soddisfacente risultamento.

Sul principio della beneficenza osservo che sebbene sia con-

(1) *Aggiungersi, non servendosi delle cose secondo i fini per cui furon create.*

cepito riguardo all' esecuzione in un modo condizionale, pure considerato nello interiore dell' uomo può riguardarsi come assoluto. L'uomo dee comprendere nella sua benevolenza tutti gli uomini bisognosi, compatirli nelle loro afflizioni, e volere che siano soccorsi. Appartiene a questo principio il *flere cum flentibus*, piangete con coloro che piangono: questo compatimento manifestato al di fuori non lascia di essere un soccorso per gli afflitti, e sotto questo aspetto considerato forse non vi sarà caso, in cui un uomo non possa soccorrere un altro.

§. 125. Abbiamo veduto che i principii enunciati de' nostri doveri sono principii primitivi della nostra ragione pratica, vale a dire della ragione che dirige e determina le nostre azioni libere.

Ma filosofi di un merito distinto hanno pensato che la morale non si dee stabilire su la ragione, ma sul sentimento, ed hanno perciò chiamato un tal sentimento *sentimento morale*. Io non mi ho proposto di darvi un ampio trattato di filosofia morale; ma solamente di farvi conoscere gli elementi di questa scienza, e le quistioni fondamentali che occupano la moderna filosofia. Una tal quistione, versandosi su la base della morale, mi sembra degna che voi la conosciate. Hume ne' suoi saggi di morale ha discusso ampiamente la proposta quistione; io vi riferirò in breve le sue osservazioni, indi vi darò le mie.

Fa d' uopo confessare, dice il filosofo citato, che i due lati della presente quistione sono suscettibili di ragionamenti molto speciosi. Si può sostenere che la ragione basta sola per discernere le distinzioni morali; poichè gli uomini ragionano su i nostri doveri, sul giusto, e su l' ingiusto: eglino fondano sul raziocinio la lode ed il biasimo dovuto ad alcune azioni. Ora non si disputa sul giusto, sul sentimento; il piacere ed il dolore si sentono, non mica si provano (1).

Da un altro lato coloro che riguardano il sentimento come la sorgente della morale si sforzano di provare che la virtù è fondata nel piacere universale degli uomini risultante dalla percezione di alcune azioni, e nel dispiacere risultante dalla

(1) *Cioè, non si dimostra perchè son tali.*

percezione di alcune altre. Siccome l'uomo sente il piacere allora che soddisfa la sua fame, così sente piacere vedendo una azione giusta; e siccome sente dolore essendo ferito, così sente dolore all'aspetto del vizio. Un' azione *virtuosa* è quella la cui percezione desta piacere in tutti gli uomini; ed un' azione *viziosa* è quella che generalmente dispiace; vi ha dunque un sentimento nell'uomo del bene e del male morale; un tal sentimento è ben chiamato *sentimento morale*, ed esso è la base della morale. Qual altra causa si può dare di questo piacere delle azioni virtuose, e di questo dispiacere delle azioni viziose, se non che la disposizione primitiva della nostra natura? Siccome la virtù è desiderabile per se stessa, eziandio senza la veduta della ricompensa, ma unicamente per lo piacere immediato che ella dà, bisogna che vi sia in noi un senso, un fatto, o un gusto interiore che distingua il bene ed il male morale; la ragione ci dà la conoscenza del vero e del falso; il gusto ci dà il sentimento di ciò che è bello, e di ciò che è brutto, della virtù e del vizio.

Dopo di aver esposto i motivi dell'una e dell' altra opinione, il filosofo citato propone un mezzo di conciliazione. Supponendo, egli dice, che la stima o l'approvazione morale sia principalmente fondata su l'utilità di un' azione, è evidente che la ragione dee influire molto su tutte le determinazioni di questo genere, poichè appartiene solamente a questa facoltà il farci conoscere lo scopo, ove esse tendono, e prevedere le conseguenze vantaggiose che possono avere per la società. Intanto sebbene la ragione, quando è perfezionata, ci basti par conoscere se lo scopo a cui tendono le azioni degli uomini sia utile o pernicioso, non è però sufficiente per istabilire la moralità. L'utilità non è se non che la tendenza verso di un certo fine: se questo fine ci fosse indifferente, noi sentiremmo la stessa indifferenza nei mezzi. Egli bisogna dunque qui un sentimento chiaro e distinto per farci preferire l'utile degli altri al loro danno: questo sentimento non può essere altra cosa se non che un pendio naturale pel bene della umanità, ed un sentimento doloroso pei mali che l'affliggono; perchè son questi i due scopi opposti, a cui tendono la virtù ed il vizio. Così la ragione mostra la differenza delle conseguenze che possono avere le azioni umane, e l'umanità ci

fa inclinare in favore di quelle che sono utili e benefiche. In breve: se ci si propone un'azione, la ragione ci mostra se ella è utile agli altri, o pure dannosa; ma ella non ci dice: questa azione è virtuosa o viziosa. Quando la ragione dice: la tale azione è utile, allora ella piace alla sensibilità interiore, ed in forza di questo piacere noi la riguardiamo come virtuosa; se poi la ragione ci dice: questa azione è perniciosa alla società, allora ella dispiace alla sensibilità interiore e si mostra a noi come viziosa. La ragione per la quale ciò che è utile al genere umano ci piace, e ciò che al genere umano è dannoso ci dispiace, è nella disposizione della nostra natura. La base delle distinzioni morali, conclude il citato filosofo, è dunque nel sentimento piacevole o doloroso di alcune azioni, e perciò nel *senso morale*.

Hume fa poi alcuni argomenti per combattere l'opinione de' suoi avversarii. Questi argomenti in sostanza bene meditati si riducono tutti a dire che la ragione limitandosi alla conoscenza de' rapporti, non trova in questi rapporti la nozione della virtù, nè quella del vizio; ella non può perciò giudicare su la moralità delle azioni, e qualificarne alcune come virtuose, altre come viziose: ella dee limitarsi a presentare l'azione in tutte le sue circostanze e con tutti i suoi rapporti; ma non può passare oltre: in questa conoscenza semplice non si trova ancora nè la virtù, nè il vizio. Esaminiamo, per esempio, dice Hume, il delitto d'ingratitudine. Esso ha luogo allora che vediamo da un lato la migliore intenzione del mondo annunciata da offerte obbliganti, confermata da benefizii importanti e moltiplicati, e dall'altra una reazione di volontà nociva seguita da azioni nocive o almeno di un'indifferenza seguita da negligenza: pesate tutte queste circostanze, esaminate colla sola ragione in che cosa consiste il merito o il biasimo, giammai voi non potete determinarlo. Il delitto d'ingratitudine risiede nell'anima dell'ingrato, non mica nella relazione che la ragione scovre fra l'azione del benefizio e l'azione ingrata. Ma l'ingrato non ritrova in se stesso che una volontà nociva o indifferente verso del benefattore, e nella idea di questa volontà non si trova mica la qualità nè di viziosa, nè di virtuosa; ma la idea di siffatte volontà eccita il sentimento del biasimo per la costituzione,

o la disposizione dell'anima umana. Il delitto consiste dunque in un fatto dispiacevole, come la virtù in un fatto piacevole; ora il dolore ed il piacere appartengono alla sensibilità, non mica alla ragione che determina le relazioni della cosa. Rappresentate male il delitto, voi replicherete: esso non consiste mica in un fatto particolare, del quale la ragione vi assicura la realtà; ma esso consiste in certe relazioni morali che la ragione indica della stessa maniera che ci fa scovrire delle verità in algebra ed in geometria. Ma io domanderò, continua Hume, che cosa sono le relazioni di cui parlate? Nell' esempio che dobbiamo esaminare io vedo una buona volontà, cioè una volontà di giovare, e de' buoni uffizii, cioè delle azioni utili in una persona; io vedo in seguito un volere di far male, e de' mali uffizii, cioè delle azioni nocevoli in un'altra persona. Fra queste due persone non vi ha che una relazione di contrarietà; consiste egli forse in questa relazione il delitto? Ma supponghiamo che una persona mi volesse del male, e mi recasse del danno nell'atto che io la servirei in ogni occasione, vi sarà fra di noi la stessa relazione di contrarietà; intanto sovente la mia condotta potrà esser lodevole. A qualunque tortura si ponga lo spirito, non si potrà giammai stabilire la moralità su de' rapporti; fa d' uopo ricorrere alle decisioni del sentimento. Io definisco la virtù: *ogni azione che eccita un sentimento di piacere e di approvazione in coloro che ne sono testimoni.* Il vizio è il contrario. Un ragionatore speculativo, che medita su i triangoli o su i cerchi, considera i rapporti conosciuti delle parti di queste figure, e da ciò ne deduce i rapporti ignoti; ma nelle deliberazioni morali noi siam obbligati di conoscere antecedentemente gli oggetti e le relazioni che hanno fra di essi; non si tratta qui di conoscere un nuovo rapporto: si suppone che noi avessimo già tutto sotto gli occhi prima di fare alcun giudizio su la moralità dell' azione. Fintanto che non sappiamo se un uomo sia stato l' aggressore, come possiamo decidere se colui che l' ha ucciso è reo o non è reo? Ma allora che ciascuna circostanza e ciascun rapporto sono conosciuti, l' intendimento nulla ha più da fare, e non ha più oggetti che l' occupa. L' approvazione ed il biasimo che seguono non appartengono mica all' intelletto, ma al cuore:

non si tratta più di una proposizione o di un' affermazione speculativa, egli si tratta di un sentimento. L' anima, contemplando l' oggetto totale, sperimenta una nuova impressione di affezione o di disgusto, di stima o di disprezzo, di approvazione o di biasimo.

§. 126. I ragionamenti di Hume dimostrano la più profonda penetrazione nel filosofo che gli ha addotti; ma egli non è risalito al vero principio della moralità delle azioni. L' oggetto della morale essendo di trattare de' doveri, il risalire all' origine della nozione del dovere è una ricerca fondamentale. Senza di ciò la morale manca di base; ora nel piacere, che mi produce la percezione di una certa azione, io non trovo mica la necessità di farla, il comando di farla; e perciò non vi trovo la nozione del dovere. *La gratitudine è piacevole. La gratitudine è un dovere.* Queste due proposizioni son differenti l' una dall' altra; e la seconda non è certamente un illazione della prima. La prima è una proposizione teoretica; ella esprime che l' effetto della percezione della gratitudine è il piacere; ma ella non contiene alcun precetto, alcuna necessità di farla; ella non è una legge. La seconda proposizione poi è pratica, ella esprime un comando, ella è un imperativo assoluto: *sii grato al tuo benefattore.* Nella nozione della percezione piacevole io non trovo il comando, ed in conseguenza non trovo la legge ed il dovere. Con qual metamorfosi una sensazione o sentimento piacevole si trasforma in precetto, divien esso imperativo? Questa riflessione netta e precisa mostra in un modo senza replica la debolezza del sistema del senso morale. (1).

Ma, dice Hume, dalla conoscenza della relazione fra il be-

(1) *Posto che l' uomo per natura tenda alla felicità reale, sempre che la ragione gli mostri una data azione necessariamente connessa con questa felicità, vede la necessità di farla e però sente il comando che gli intima, è tuo dovere d' agire in tal modo. Però non basta; io ne convengo, un sentimento piacevole per comandare un' azione, è necessario che si veda il rapporto di essa colla felicità reale; ma non mi sembra che debba ammettersi come innata la nozione del dovere.*

nefizio e la gratitudine, o fra il benefizio e l' ingratitudine non può risultare alcuna moralità. Nel primo caso non si trova, se non che una relazione di similitudine fra due azioni; nel secondo non vi si trova, se non che una relazione di diversita: nel primo rapporto non si trova in conseguenza la qualità di *virtuosa* che alla gratitudine si attribuisce, e nel secondo non si trova quella di *viziosa* che accompagna l' ingratitudine.

Questa riflessione è esatta, ed Hume ragiona bene contro di que' filosofi che ripongono la moralità nei rapporti delle cose. Costoro non badano che la ragione, la quale percepisce tali rapporti, non è la ragion pratica, ma la ragion teoretica. Eglino non fanno attenzione che la ragion pratica non può affatto riguardarsi come conseguenza della ragion teoretica, e che è impossibile da qualunque principio teoretico dedurre un precetto, una legge, il dovere. La ragion pratica suppone come condizione la ragion teoretica, la quale presenta l' azione con tutte le sue circostanze e colle sue relazioni; ma questa condizione supposta, la ragion pratica è principio a se stessa. Il modo indicativo del verbo non è lo stesso del modo imperativo; il primo esprime una proposizione teoretica; il secondo esprime un comando. È un errore il confondere le proposizioni teoretiche colle pratiche, in quanto queste son comandi; ed è un altro errore il credere di poter dedurre da una proposizione teoretica un comando di fare. La ragione diviene pratica per un primo imperativo che sorge dal suo fondo. Tutti i raziocinii di Hume son valevoli contro di quei filosofi che ripongono la moralità ne' rapporti delle cose e delle azioni teoreticamente considerate. Ma l' illazione che egli deduce per fondare la moralità sul sentimento non scende dalle sue premesse.

Diamo maggiore sviluppamento a questa dottrina. Prendiamo queste due proposizioni: *la gratitudine è un dovere. Il non essere ingrato è un dovere.* La nozione della gratitudine, come quella dell' ingratitudine riguardo a' suoi elementi è avventizia; quella del dovere è una nozione soggettiva. Ciò l' abbiam osservato più sopra. Io non trovo nella nozione della gratitudine nè in quella di non essere ingrato racchiusa la nozione del dovere; queste due proposizioni non enunciano

dunque de' giudizii identici o analitici, ma de' giudizii sintetici. La ragione aggiunge alla nozione di queste azioni, che costituiscono i soggetti delle due proposizioni, la nozione del dovere che ella ricava dal proprio fondo; la ragione eleva a comando di fare le due azioni proposte; questo comando aggiunto alle nozioni di queste azioni forma i precetti, le proposizioni pratiche, le leggi morali. Questi giudizii sebbene suppongono alcuni dati sperimentali, non sono però sperimentali; essi possono in conseguenza riguardarsi come giudizj *a priori*. In forza di questi giudizj sintetici *a priori* che sono comandi, la nostra ragione è costituita *Ragion pratica*, cioè ragione direttrice e legislativa.

Io vi ho dimostrato nella logica pura l'assurdità de' giudizj sintetici *a priori*, ammessi dalla scuola di Kant; ma i giudizj sintetici di cui parlavamo in quel luogo sono giudizj teoretici, non giudizj pratici. I giudizj sintetici *a priori* teoretici mi sembrano assurdi. Ma dall' esame profondo della nostra facoltà di volere son forzato di ammettere i giudizj sintetici *a priori pratici*, i quali son precetti morali. Mi sembra impossibile lo stabilire altrimenti la moralità delle azioni.

Io ammetto che la percezione delle azioni virtuose è una percezione piacevole, e che quella delle viziose sia dispiacevole; ma questo placere segue dalla conoscenza della virtù, e non costituisce questa conoscenza, come il dispiacere segue dalla conoscenza del vizio e non costituisce questa conoscenza. La virtù ed il vizio non si possono conoscere senza conoscere la legge o il precetto. Ora il comando è nella ragione; il senso dunque che chiamasi morale è fondato su la ragion pratica, e la suppone come condizione indispensabile. Il piacere, che previene accompagna e segue l'esercizio del dovere, ed il dolore che previene accompagna e segue l'azione contraria, sono degli stimoli per esser virtuoso, e dispongono, come ho detto, la volontà ad operare.

Un giudice è convinto del misfatto di un uomo, e che lo stesso è reo di morte: il reo ha una numerosa famiglia, una sposa innocente e virtuosa, de' figliuoli in tenera età, ed un padre vecchio: la morte del reo getta in un oceano di disgrazie tutta l' innocente famiglia: tutto ciò è noto al giudice: questa prospettiva desta la sua compassione, e le lagrime gli

si manifestano su gli occhi. Che farà egli? seconderà i moti della compassione? Se li seconderà sarà ingiusto. Violerà le funzioni sacre del suo ministero, abuserà di quel potere che il sovrano gli ha confidato, commetterà un' azione perniciosa alla società politica nel seno della quale egli vive. Egli dee dunque esser sordo alle voci della sensibilità ed ascoltare quelle della ragione. La morale non può dunque aver per base il senso morale ma la ragion pratica.

§. 127. *Sii giusto. Sii benefico.* Rendiamo più semplice l'espressione di questi precetti, comprendiamoli in uno: *sii virtuoso.*

La virtù merita premio. Il vizio merita pena. Rendiamo eziandio più semplice l' espressione di queste due massime della ragion pratica: *le azioni libere son degne o di premio o di pena.*

Il primo principio risponde alla domanda: *che cosa debbo io fare?* Il secondo risponde alla domanda: *che cosa debbo io sperare?* Ma nella coscienza di questi principii si comprende la coscienza della nostra libertà. Non si comandano le azioni necessarie, come non si comanda ad un sasso il cadere, se non è sostenuto. Le azioni necessarie non sono riguardate come meritevoli nè di premio, nè di pena.

Inoltre abbiamo provato che la virtù su questa terra non è sempre premiata, ed il vizio non è sempre punito. La nostra ragion pratica ci annuncia dunque il domma dell' immortalità dell' anima, cioè uno stato dopo la morte, in cui la virtù sarà felice, il vizio infelice. I due dommi della libertà e dell' immortalità dell' anima sono dunque necessariamente legati co' principii che costituiscono la ragion pratica. Ma tutti e due questi punti hanno bisogno di un più ampio sviluppamento. Incominciamo dal primo.

La coscienza della legge interiore contiene la coscienza della propria libertà. Il comando suppone in colui, a cui è diretto, il potere di eseguirlo e di non eseguirlo.

Inoltre non si crede degno di premio un albero, perchè produce buoni frutti, nè degno di pena un altro che produce frutti cattivi. Si riguarda come degno di premio il virtuoso, poichè si considera come l'autore delle azioni virtuose, e dotato del potere di non farle. Si dica lo stesso del vizioso; si

crede degno di pena, perchè si crede libero nella trasgressione della legge.

Ma indipendentemente da ciò noi abbiamo un sentimento immediato della nostra libertà, come l' abbiamo del nostro pensiere. Il sentimento della nostra libertà consiste nel sentimento del potere che abbiamo di volere un' azione contraria a quella che attualmente vogliamo. L' idea della libertà è dunque quella di un potere che non si esercita, e la cui essenza stessa è di non esercitarsi nel momento stesso che lo sentiamo. Questa idea del potere è dunque un prodotto dell'analisi, per mezzo della quale separiamo il potere di volere dall' atto stesso della volontà, riguardando questo potere come ozioso quantunque reale, come sussistente nel momento in cui l'azione non esiste. La libertà è dunque una verità primitiva della coscienza. Chi mai non sente in se stesso il potere di voler scrivere nell'atto che non vuole scrivere, o di non volere scrivere nell' atto che vuole scrivere? Chi mai non confessa che egli poteva volere non commettere un delitto che ha commesso? Abbiamo detto che la felicità ed il dovere sono i due principii motori della nostra volontà; ora il dovere è ciò che chiamasi *bene morale*, possiamo dunque semplificare la proposizione e dire: *il principio motore della volontà è il bene, e l' ultimo fine della volontà non può essere che il bene*. La volontà non ha dunque il potere di non volere il bene in generale, o di volere il male in generale.

Ma ella ha un vero potere di volere e di non volere ciascun bene particolare. Ogni uomo sente in se stesso che non ha il potere di voler essere insieme vizioso ed infelice, ma sente che ha il potere di volere il placere che s' incontra nell'azione contraria alla legge, e di preferire in conseguenza il piacere fisico al dovere; ma nell' atto che egli vuole il piacere piuttosto che il dovere sente che ha il potere di volere il dovere piuttosto che il piacere.

I voleri sono modi di essere, che lo spirito produce da sè stesso, e de' quali è egli il principio efficiente. Due cose son dunque richieste per la libertà, I. che lo spirito sia attivo nel volere; II. che nel volere i beni particolari si abbia nell' atto che si vogliono, il potere naturale di non volerli. Noi

abbiamo stabilito l'una e l'altra verità sopra il fatto incontrastabile della coscienza; abbiamo dunque su la stessa base stabilito il domma importante della libertà.

La volontà essendo esente da qualunque coazione esterna, ed agendo spontaneamente, una tale esenzione si è chiamata *libertà dalla coazione*. La volontà non può esser costretta a volere, ciò sarebbe lo stesso che porre essere un atto della volontà un atto involontario, il che è una contraddizione. I moralisti dicono in conseguenza che la volontà non può esser forzata riguardo agli atti interni; ma che lo può essere riguardo agli atti comandati. Una forza esterna superiore alla mia mi condurrà forzosamente in un carcere; ma non potrà produrre che io non volendo andare nel carcere abbia il volere di andarvi. *La volontà dunque è libera dalla coazione*. Ma mi sembra evidente che gli atti comandati nè anche possano essere *coatti*; poichè i moti che una forza esterna produce nel mio corpo non sono atti comandati. Ho sviluppato questa dottrina nella filosofia della volontà.

L'uomo non ha il potere di non volere il bene in generale; intanto il volere il bene generale è un atto spontaneo, che deriva dall'attività dell'anima. Questo atto si trova sempre espresso allora che l'uomo delibera, paragonando i beni particolari coll'ideale del bene sommo. La sola libertà dalla coazione non è dunque sufficiente a costituire quella libertà che noi sentiamo nella scelta dei beni particolari, quella libertà la quale consiste nel potere naturale di non volere ciò che si vuole, o di volere ciò che non si vuole. *Un tal potere di volere e non volere una stessa cosa* costituisce appunto quella libertà, che le scuole chiamano *libertà dalla necessità della natura*.

Non bisogna dunque confondere il *volontario* o lo *spontaneo* col *libero*. L'uomo vuole spontaneamente il bene generale, ma nol vuole liberamente, poichè egli non ha il potere di non volere il bene generale, come ha il potere di non volere nell'atto che il vuole un bene particolare.

Questa differenza fra il *volontario* ed il *libero* è una verità, come dissi, d'intimo senso. Diffatto noi mettiamo una gran differenza tra il volere il bene, ed il volere andare ad un passeggio. Noi sentiamo che non possiamo impedirci di

volere il bene generale; e sentiamo ancora chiaramente che possiamo impedirci di volere andare al passeggio. Parimenti noi bilanciamo e deliberiamo, se andremo o non andremo al passeggio, e risolviamo a piacere o l'uno o l'altro; ma non mettiamo in dubbio giammai se vorremo o no il bene generale; il che dimostra che siccome ci sentiamo necessariamente determinati dalla nostra natura a volere il bene generale, sentiamo altresì di esser liberi a volere i beni particolari.

§. 128. Vi ho dimostrato nel capitolo primo della logica mista che la coscienza è il fatto primitivo, sul quale si dee poggiare l'intera filosofia. E qui mi viene l'occasione di farvi conoscere che i *razionalisti*, cioè quei filosofi che cercano di dedurre *a priori* tutte le verità dell'esistenze, non osservando la regola di cui parliamo, cadono in molti errori. L'attività del nostro spirito è un fatto che la coscienza ci rivela: alcuni filosofi intanto han cercato di sparger de' dubbj su di esso; *Bayle* e uno di costoro. Siccome, egli dice, la coscienza della nostra esistenza non ci autorizza a dire che noi esistiamo per noi stessi; così la coscienza chiara e netta, che abbiamo degli atti della nostra volontà, non può farci discernere se ce gli diamo noi stessi, o se li riceviamo dalla stessa causa che ci dà l'esistenza.

L'obbiezione rapportata è falsa. Egli non bisogna spingere l'evidenza del sentimento al di là del termine, ove ella può giungere, nè restringerla in limiti più stretti di quelli, in cui essa si trova. Il sentimento non m'istruisce punto su l'origine della mia esistenza, ma solamente su la mia esistenza; esso dunque non m'inganna su l'oggetto della sua istruzione. Similmente *Bayle* ammette che il sentimento m'istruisce su l'attività del mio spirito; non ha dritto di concludere che io sono incerto di questa attività. Il sentimento tace su l'origine della mia esistenza; ma esso parla chiaro su l'esistenza della mia attività.

Questo sentimento di attività, replica *Bayle*, può aver esistenza in uno spirito il quale fosse solamente passivo. Sia, dice il filosofo citato, che l'atto di volere ci fosse impresso da una causa esteriore, sia che lo producessimo noi stessi, sarà ugualmente vero che noi vogliamo, e che sentiamo che vogliamo; e come questa causa esteriore può unire al volere,

che c' imprime, quel piacere che ella vuole unirvi, noi potremmo sentire alcune volte che gli atti della nostra volontà ci piacciono infinitamente, e che essi ci menano secondo il pendio delle nostre inclinazioni. Supponete una banderuola a cui s' imprimerebbe insieme un moto verso un punto dell' orizzonte ed il volere di muoversi verso lo stesso punto; supponendo inoltre che ella ignorasse di esser mossa da una causa esteriore quale che siasi, ella crederebbe di muoversi da se stessa per eseguire il suo volere.

L' addotta replica è sofistica. Nella supposizione che i nostri voleri fossero modificazioni passive, noi avremmo la coscienza di questi voleri; ma non ci crederemmo autori di essi. Ne abbiamo un esempio palpabile nelle nostre sensazioni: la coscienza di queste non è mica la coscienza della nostra attività; noi nelle nostre sensazioni ci sentiamo affetti da una causa esterna: se i nostri voleri fossero, come le nostre sensazioni, modificazioni passive, in qual modo potrebbe avvenire che ci sentiremmo pazienti quando sentiamo, ed agenti quando vogliamo? La distinzione fra le nostre passioni e le nostre azioni è una verità primitiva della nostra coscienza.

L' esempio della banderuola, al quale *Bayle* ricorre, non prova cosa alcuna. Noi non siamo nel caso d' ignorare la causa de' nostri voleri; una tal causa si sente da noi nel tempo stesso che si sentono i nostri voleri. Noi sentiamo il *me* che opera volendo. La sintesi fra la causa efficiente e l' effetto ci si offre nel sentimento primitivo e chiaro di noi stessi in quanto vogliamo. L' obbiezione proposta contro l' attività della nostra volontà è dunque di niun valore.

I fatalisti adducono contra il domma della libertà un altro argomento che a prima vista sembra di molto peso. La volontà, eglino dicono, non può volere alcun oggetto senza un motivo che la determina a volerlo. I motivi che determinano la volontà sono il piacere ed il dolore, cioè le percezioni piacevoli e le percezioni dolorose. Lo spirito cede riguardo al piacere alla impressione più forte: fra due piaceri il maggiore determina necessariamente la volontà: fra due dolori che seguono uno dal volere A, l' altro dal non volerlo, la vittoria è pel dolore minore fra un piacere ed il dolore, che seguono dal volere A, se il piacere sarà maggiore si vorrà, se il

dolore sarà maggiore del piacere, A non si vorrà. L'uomo è passivo riguardo al piacere ed al dolore; queste modificazioni sono indipendenti dalla volontà. Ora i voleri sono effetti necessarii di queste modificazioni; l'uomo non è dunque libero volendo; egli è necessariamente trascinato dalle impressioni che fanno su di lui gli oggetti delle sue percezioni. I filosofi dei quali parliamo ricorrono qui ad un paragone per appoggiare il loro argomento. Lo spirito umano, secondo loro, può paragonarsi ad una bilancia; i pesi che si pongono ne' due bacini sono i motivi: il peso maggiore muove il bacino in cui si trova verso la sua direzione: pesi uguali producon l'equilibrio.

Questo argomento è pure un sofisma: l' errore consiste nel confondere il *motivo* col *principio di azione*; e nel pretendere che lo spirito non abbia altro principio di azione se non che i motivi. Il principio efficiente delle determinazioni della volontà non sono i motivi: questi dispongono bensì la facoltà di volere all'atto; ma il principio efficiente de' voleri è la facoltà stessa, cioè lo spirito, il quale si determina a volere questo piuttosto che quello. Il paragone della bilancia è difettoso. La bilancia non può muoversi da se, nè è essa il principio efficiente del moto: i pesi la muovono, essi sono la causa efficiente del moto della bilancia; questa è dunque passiva nel moto di cui parliamo, laddove lo spirito è attivo nel volere, perchè i motivi non son voleri ma percezioni, e queste non sono il principio efficiente de' voleri.

Ma si replica: egli è necessario di volere ciò che maggiormente ci diletta; non vi può dunque essere alcuna libertà, poichè questa non può stare insieme colla necessità di seguire la maggior dilettazione. La necessità, di cui qui è quistione, io rispondo, non è che la certezza dell'avvenimento, e non bisogna confonder questa colla necessità. L'uomo segue sempre la maggior dilettazione, ma nell'atto che egli la segue conserva sempre il potere di non seguirla; ed in questo potere reale, che ciascuno sente in se stesso, consiste la *libertà dalla necessità della natura.*

L'esistenza di un tal potere è un fatto incontrastabile: i filosofi hanno tentato in diversi modi di spiegare un tal fatto: eccovi alcune spiegazioni. Nel §. 96 vi ho parlato dell'ideale

del bene sommo; qui vi aggiungo che questo bene sommo é l'unico ultimo fine dell'uomo, poichè lo adempimento del dovere, o la coscienza della perfetta virtù fa parte di questo bene sommo. Possedere il sommo bene significa *essere perfettamente virtuoso, ed insieme perfettamente felice*. Il sommo bene è dunque il solo ultimo fine dell'uomo. Lo spirito non ha il potere di non amare il bene sommo. E qui debbo avvertirvi due cose, I. che nell'idea della perfetta felicità si contiene la coscienza della propria virtù, poichè la coscienza del vizio è un displacere, ed è quel dispiacere che chiamasi particolarmente *rimorso*; II. che anche coloro i quali non ammettono la realtà di questo ideale del bene sommo hanno una idea della perfetta felicità, e giudicano maggiori o minori i beni particolari, secondo che più o meno si approssimano a questo ideale. Il bene sommo è dunque il solo oggetto adeguato della volontà, la tendenza verso il medesimo è invincibile e necessaria; ma tutti gli altri beni particolari non essendo il fine adeguato della volontà, e non fissandola necessariamente, la volontà nell'atto che li vuole conserva sempre il potere di non volerli; poichè essi non sono quel bene sommo che la volontà vuole solo necessariamente: ciascun bene particolare è sempre unito a qualche male; e la stessa limitazione inseparabile da ciascun bene particolare è un male; siccome dunque tirano a se per un aspetto la volontà, così per un altro la respingono. Ha l'uomo l'idea della perfezione assoluta e perciò del sommo bene o della perfetta felicità, e per quanto il suo cuore si ferma negli oggetti particolari, egli ha sempre un residuo di forza nella volontà da impiegare altrimenti. Questa è, secondo alcuni filosofi, l'origine di quel potere di cui parliamo.

Qualunque sia, dicono altri filosofi, la dilettazione che la percezione di un oggetto produce, lo spirito umano ha sempre il potere di diminuirla e di rendere prevalente la dilettazione contraria, e ciò in forza del potere che egli ha di distrarre la sua attenzione da un oggetto, e di diriggerla ad un altro. Ma questa spiegazione sembra che lasci in vigore la difficoltà. La distrazione e la direzione dell'attenzione dipendono dalla volontà; la volontà non può volere questa distrazione e questa direzione senza riguardarle come buone;

ella deè vedere esser meglio distrarre l'attenzione da un dato oggetto che il concentrarvela. Ora il migliore, secondo i fatalisti, determina necessariamente. La prima spiegazione mi sembra perciò di doversi adottare in preferenza di qualunque altra (1).

§. 129. La volontà nella scelta segue sempre la maggior dilettazione. Ma si domanda: l'uomo posto fra due beni uguali per lui sceglierà egli l'uno piuttosto che l'altro, o pure non agirà per mancanza di motivo? I filosofi son divisi in questa controversia: alcuni con *Leibnizio* pretendono che l'uomo non isceglie giammai fra due beni uguali l'uno piuttosto che l'altro; altri con *Clarke* pretendono che l'essere intelligente e libero può scegliere fra due parti uguali in forza della sua libertà, e che il riguardare la libertà talmente dipendente da' motivi che ella non possa scegliere fra due oggetti di ugual

(1) *Una prova della libertà è che tutti gli uomini consultano sopra alcune loro azioni: se non avessero la persuasione intima di esser liberi non delibererebbero. Così nessuno consulta se debba o no un giorno o l'altro morire, se il core debba palpitare, ec. Ma poichè nelle deliberazioni importanti vi è sempre qualche ragione che ci determina, e si può credere esser questa che faccia una violenza alla nostra volontà senza che l'anima se ne accorga, bisogna porla alla prova nelle cose in cui non vi è ragione alcuna che ci spinga a questa piuttosto che a quella. Per es. i moti di una mano. E' vero che osservando in me la volontà che mi fa scegliere un moto piuttosto che un altro, vedo che ciò faccio per provare la mia libertà, ov' io trovo un piacere, e questo può esser la causa che mi spinge a mettermi in tale o in tale altro stato. Ma primieramente se io godo a provar la mia libertà, ciò suppone ch' io la senta. In secondo luogo questo desiderio di provar la mia libertà mi spinge a prender parte a questi movimenti, ma non mi determina a cominciar da uno piuttosto che da un altro, perchè proverei egualmente la mia libertà, qualunque fosse quello che scegliessi. Su questa importante e difficilissima materia si veda il discorso di* Bossuet *sulla libertà umana* (Oeuvres *T. XI.*).

valore, è lo stesso che distruggerla. È necessario dicono i primi che vi sia sempre una ragion sufficiente che determini la nostra scelta, sebbene noi non ce ne accorgessimo, poichè nulla si può fare senza una ragion sufficiente. Supponghiamo che due ovi sembrino perfettamente uguali ad un uomo, e che egli abbia la volontà di mangiarne un solo; vi dee certamente essere una ragione, perchè questo uomo voglia mangiare l'uno piuttosto che l'altro. Egli ha certamente il potere, dicono questi filosofi, di mangiare l'uno e l'altro; ma vi dee certamente essere una ragion sufficiente che gli faccia preferire l'uno all'altro; senza di ciò vi potrebbe essere un effetto senza causa. Un' infinità di grandi e piccoli moti interni ed esterni, dice *Leibnizio*, concorrono con noi, de' quali il più sovente non ci accorgiamo; ma quando si esce da una camera, vi sono tali ragioni che ci determinano a porre il tal piede avanti, senza che noi vi facessimo alcuna riflessione.

Si è supposto un asino affamato, posto in mezzo di due bacini di avena, che producono su l'asino un uguale impressione; o pure un asino egualmente spinto dal dolore della fame e da quello della sete, e posto fra l'avena e l'acqua che gli produrrebbe un'uguale impressione. Questa supposizione si attribuisce a *Giovanni Buridan* filosofo del decimoquarto secolo, ond'è venuto in proverbio *l'Asino di Buridan* (1). Si è domandato sul proposito di questo asino, se egli fosse morto della fame nel primo caso, o della fame e della sete nel secondo caso? e ciò per mancanza di un motivo che lo determinasse nel primo caso ad un bacino di avena piuttosto che all'altro, ed a mangiare prima di bere o a bere prima di man-

(1) *Il poeta Dante contemporaneo di Buridan così esprime questa opinione ridicola:*

Intra duo cibi distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame
Che liber uomo l'un recasse ai denti.
Sì si starebbe un agno in fra duo brame
Di fieri lupi igualmente tenendo:
Sì si starabbe un cane intra duo dame.

Par. IV.

giare nel secondo caso. È questa, dice Leibnizio, una finzione che non potrebbe aver luogo nell' universo. Ma qualora il caso fosse possibile, bisognerebbe dire che l' asino morrebbe di fame nel primo caso, e di fame e di sete nel secondo. Vi saranno sempre, continua Leibnizio, molte cose nell' asino e fuori dell' asino, sebbene non si veggano da noi, che lo determineranno ad andare da un lato piuttosto che dall' altro. E sebbene l' uomo sia libero, ciò che l' asino non è mica, sarà nondimeno vero che ancora nell' uomo il caso di un perfetto equilibrio è impossibile; e che un angelo o Dio potrebbe sempre rendere ragione del partito che l' uomo ha scelto, assegnando una causa o una ragione inclinante che ha determinato l' uomo a sceglierlo. Sovente le cause che ci determinano sono impercettibili.

La bilancia, dice *Clarke*, non avendo in se un principio di azione, non può muoversi allora che i pesi sono uguali; ma un agente libero, quando se gli presentano due o più maniere di agire ugualmente ragionevoli e perfettamente simili, conserva eziandio in se stesso il potere di agire.

Inoltre questo agente libero può avere delle ragioni molto buone e molto forti per non astenersi interamente di agire, sebbene forse egli non abbia alcuna ragione, la quale possa determinare che una certa maniera di agire vale meglio di un' altra. Non si può dire che la scelta fra due maniere perfettamente simili di agire sia un effetto senza causa, poichè un tale effetto ha per causa la libertà dell' agente.

Senza prender partito in questa disputa osservo che *Leibnizio* e *Clarke* convenivano che l' uomo è libero; la quistione dunque presente può forse riguardarsi come indifferente per l' esistenza della libertà. Io adotto l' opinione di Clarke.

Leibnizio, applicando il principio della ragion sufficiente alla volontà dell' essere intelligente, ne deduceva molte conseguenze. Molti mondi, oltre il presente, sono possibili; ora vi dee essere la ragion sufficiente, cioè un motivo che abbia determinato Dio a dare l' esistenza a questo mondo piuttosto che a tanti altri ugualmente possibili. Il mondo attuale è dunque il migliore, o in altri termini l' ottimo fra tutti i mondi possibili; è questo il sistema dell' *ottimismo*. Nella natura non possono esservi due esseri perfettamente simili, cioè *indi-*

scernibili; perchè se vi fossero, Dio e la natura agirebbero senza ragione, trattando l'uno altrimenti che l'altro; e perciò Dio non può produrre due porzioni di materia perfettamente eguali e simili. È questo il principio leibniziano degli *indiscernibili*. Clarke pretendeva doversi ammettere un vòto immenso, nel quale fu creato questo mondo materiale e finito. Un tal vòto, diceva il filosofo di *Lipsia*, ruinerebbe la ragion sufficiente: la porzione del vòto occupata dal mondo materiale e finito sarebbe perfettamente simile a tutte le altre parti del vòto immenso. Iddio non avrebbe dunque avuto alcuna ragion sufficiente di creare il mondo in questa parte dello spazio piuttosto che in un'altra (1).

§. 130. Abbiamo detto che l'esistenza de' precetti e delle leggi prova la libertà, come pure la prova il principio pratico, *la virtù è degna di premio; il vizio è degno di pena*. I fatalisti rispondono che nel sistema della necessità le leggi i premii le pene si debbono porre fra i motivi che necessariamente determinano la volontà. È inutile il precetto dato ad un sasso, poichè il sasso, essendo privo di sensibilità e d'intelligenza, non è suscettibile di essere affetto da alcun comando; ma l'uomo essendo un essere che conosce può essere necessariamente determinato ad agire dalle leggi dai premii e dalle pene. Se l'uomo, dice *Collins*, non fosse determinato necessariamente dal piacere e dal dolore, a che cosa gioverebbero le ricompense che se gli propongono per determinare la sua volontà all'osservanza delle leggi; ed a che cosa gioverebbero le pene che se gli propongono per trattenerlo dal violare le leggi? Si dice che, se gli uomini sono agenti necessarii, se eglino violano le leggi necessariamente, è ingiusto di punirli per delle cose che eglino non hanno potuto evitar

(1) *Mi rincresce veder trattate, sebben di volo dal nostro ch. A. queste quisquilie filosofiche, le quali non porteranno mai ad un utile ed applicabile resultamento per il progresso della scienza. Forse ha voluto mostrare in quali laberinti amavano di aggirarsi in altri tempi i primi luminari della filosofia. Temo che presto o tardi ci dobbiamo ritornare: nel nostro pianeta tutto è* pendolo, *e va per gradi dal basso all'alto, e dall'alto al basso.*

di fare. Io dico, replica *Collins*, che il solo scopo delle pene, che s'infliggono nella società, è di prevenire per quanto è possibile, che certi delitti non si commettano, e che le pene producano questo effetto in due maniere: in primo luogo, allontanando o togliendo dalla società i membri viziosi e corrotti; in secondo luogo corregendoli o ispirando loro un timore che l'impedisce di commettere questi delitti. Ora qualunque di questi due fini, che si abbia in veduta nella comminazione delle pene, è evidente che la giustizia di queste pene non è punto fondata su la supposizione della libertà dell'uomo; e che al contrario le pene possono essere giustamente inflitte, sebbene l'uomo fosse considerato come un agente necessario.

Non solamente i fatalisti, ma altri filosofi ancora che ammettono il domma della libertà, fra i quali si dee porre in primo luogo Leibnizio, pensano che nel sistema della necessità possono aver luogo le leggi le ricompense le pene, come cause che influiscano a determinar necessariamente la volontà alle azioni utili, e a far evitare le azioni nocive al ben essere degli uomini. Il sig. *Tamburini* nelle sue lezioni di filosofia morale (t. 3. lez. 5.) osserva che la quistione può proporsi in più maniere. Si può cercare generalmente, se nel sistema della necessità possano aver luogo le leggi le ricompense e le pene, come mezzi per rendere necessarie alcune azioni che si dicono buone, e per impedirne alcune altre che si appellano cattive, ed in questa astratta quistione noi non entreremo, dice l'autore citato, a decidere, nè disprezzeremo gli argomenti del Leibnizio, in quanto tendono a provare che non è, assolutamente parlando, incompatibile il fatalismo con un sistema di leggi di ricompense e di castighi. Si può cercare in secondo luogo, se il presente attuale sistema di leggi di ricompense e di pene sia un argomento chiarissimo dell'intimo sentimento e della persuasione, che hanno avuto gli uomini di tutti i tempi, dell'umana libertà; e per decidere una tale controversia, continua l'autore citato, non conviene sostituire un altro piano diverso dal presente che abbiamo, nè altre idee sostituire a quelle che hanno tutti gli uomini, poichè allora si fingono altri uomini, e si finge un altro sistema, e siamo fuori del caso. Io non cer-

co, segue a dire il filosofo citato, se assolutamente una macchina veramente utile si possa dire virtuosa, se un albero si possa dire virtuoso. Io cerco, se questa sia la idea fissata dagli uomini all'uom virtuoso; e se gli uomini con questo linguaggio altro non significhino che la idea di una machina utile o di un albero fruttifero. Ora tutto il genere umano ha sempre inteso un'essenzial differenza tra un albero utile ed un uomo virtuoso, tra il frutto di un albero ed un'azione dell'umana volontà. Un albero, una macchina regolare ci piace e ci diletta; i vantaggi che si traggono ci sono cari, ma le virtù dell'uomo ci rempiono di ammirazione e di gratitudine e di amore. Si loderà nella macchina l'eccellenza dell'artefice che l'ha composta; ma questa lode non si riferisce alla macchina. Nessuno ha mai affibbiato ai frutti di un albero o ai moti di un orologio la idea di merito o di demerito, come tutti gli uomini hanno sempre legato una tale idea alle azioni morali della volontà. Si tratta di vedere, se nella favella comune degli uomini *l'imputare* un'azione sia il raccontarla istoricamente, o il nominare semplicemente l'autore, o pure un qualificarla nell'ordine morale e disapprovarla in chi l'ha commessa. Questa è la propria significazione del termine *imputare* usato dagli uomini che suppone la idea di libero arbitrio. Si dolgono gli uomini di un colpo di pietra, e si mostrano afflitti per la pena che ne risentono. Ma nessuno riguarda tal colpo come una reità, nè condanna la pietra di un delitto. Nelle stesse azioni dell'umana natura conoscono gli uomini una essenzial differenza. Un pazzo si crederebbe colui che volesse fare un delitto ad un uomo, perchè il meccanismo del suo corpo non facesse, o facesse malamente alcune operazioni animali. Si schernisce alle volte per leggerezza umana un uomo che zoppica, ma chi lo fa per questo colpevole? Questa differenza di giudizii, che forma naturalmente il genere umano sulle varie operazioni meccaniche e volontarie, suppone in tutti gli uomini l'idea di una bontà o malizia morale, e della libertà della scelta in chi opera. Così pure io non cerco se le leggi potessero essere mezzi necessarii per muovere ad operare un agente non libero. Dirò solamente che nel nostro piano le leggi e da' legislatori sono state sempre formate, e da' cittadini accettate con un sentimento vivissi-

mo, che possano essere da loro osservate o trasgredite. Quindi è che presso tutti i tribunali del mondo il trasgressor delle leggi non solamente viene punito per ingerire terrore negli altri enti della sua specie; ma si considera un reo, se gl'imputa un delitto, si disapprova in lui l'opera mal fatta, e si intende di punire in lui stesso l'ordine violato e la giustizia offesa. Il sentimento adunque degli uomini nella costituzione delle leggi, e nella esecuzione delle pene anche pel solo esempio degli altri individui è stato sempre congiunto colla idea di un libero arbitrio. I premii son sempre stati, secondo il giudizio degli uomini, una parte essenziale della giustizia distributiva. Quindi non si riguardano solamente come incentivi al ben fare, ma come mercede dovuta al merito delle azioni virtuose; e quindi il non premiar la virtù non solamente si considera un difetto relativo all'utile della società, ma si considera come un torto recato all'uomo virtuoso. Essa è dunque cosa evidente, conclude *Tamburini*, che il presente sistema delle leggi, delle ricompense, e delle pene è un argomento chiarissimo del vivissimo sentimento, in cui gli uomini di tutti i tempi sono sempre stati del libero arbitrio nelle azioni della volontà.

§. 431. Questo principio della ragion pratica: *la virtù è degna di premio*, *il vizio è degno di pena* non è applicabile se non che agli agenti liberi. Egli vi ha, dice Leibnizio, una specie di giustizia, ed una certa sorte di ricompensa, di punizioni, che non sembra applicabile a coloro che agirebbero per una necessità assoluta, se tale necessità esistesse. Una tal giustizia si è quella che non ha punto per iscopo l'emenda, nè l'esempio, nè ancora la riparazione del male. Questa giustizia non è fondata se non che nella convenienza che domanda una certa soddisfazione per l'espiazione di una malvagia azione. I Sociniani, Obbes, ed alcuni altri non ammettono questa giustizia punitiva che propriamente è vendicativa. Eglino la credono essere senza fondamento, ma ella è sempre fondata in un rapporto di convenienza che contenta non solamente l'offeso, ma eziandio i saggi che la vedono, come una bella musica, o una bella architettura contenta gli spiriti ben fatti.

La massima di cui parliamo è un giudizio sintetico, ella ag-

giunge all'idea di *virtù* quella di *merito di premio*, ed alla idea di *vizio* quella di *merito di pena*. Questa nozione di *merito* non può derivare dal di fuori; ella ci viene dall'interno del nostro essere, ed è, riguardo alla sua origine, una nozione soggettiva.

Se noi crediamo alla massima enunciata, come la nostra ragion pratica ci dice di credere, dobbiamo pure credere all'immortalità del nostro spirito. *L'uomo non è degno della felicità che in quanto egli fa il suo dovere*. L'uomo che in questa terra fa il suo dovere non è sempre felice. L'uomo virtuoso è sovente molto sfortunato; l'uomo vizioso passa sovente la sua vita nelle delizie. Questa veduta ci rattrista; la coscienza ci grida: *Il vizio è degno di pena*. Questa legge è inalterabilmente impressa nella realtà del mio essere. Sarebbe un vano sforzo quello di volerla dimostrare, essa è un giudizio sintetico, e perciò indimostrabile. Essa è la voce della nostra ragion pratica, di quella ragione che dee influire su la nostra volontà, di quella ragione che ci è stata data per indicarci ciò che dobbiamo sperare, e ciò che dobbiamo temere. La voce di questa ragione dee essere la manifestazione della verità. Io porto in me stesso la mia legislazione, il comando di esser virtuoso, il bisogno di esser felice, e la felicità non diverrebbe giammai il prezzo della virtù, e l'essere ragionevole non avrebbe alcun fine della sua esistenza? *Lo spirito umano è dunque immortale*. L'idea di uno stato futuro, che succede alla morte del nostro corpo, è dunque una idea reale. La sua realtà è fondata su le affezioni incontrastabili dell'essere umano (1). Il libero arbitrio, la tendenza verso di ciò che è giusto e buono, quella verso la felicità, un'altra vita in cui la virtù sarà ricompensata ed il vizio punito, sono delle cose che mi son date nelle affezioni che esistono in me. Abbiam veduto che spesso siam costretti a vedere su questa terra la virtù infelice; abbiam veduto non potersi ammettere la massima che la virtù è premio a se stessa. Abbiamo osservato che il vizio non è sempre qui punito abbastanza. Uno

(1) *Tutti i popoli, anche più barbari, hanno sempre avuta una ferma credenza nella vita futura, ove dovea la virtù avere un premio, il vizio una pena.*

stato è dunque necessario, in cui questa legge della nostra ragion pratica abbia il suo valore reale, cioè la sua piena esecuzione. L'essere ragionevole e libero è dunque immortale.

Io trovo nel santuario del mio essere la necessità della ricompensa della virtù e della punizione del vizio; vi trovo in conseguenza la necessità di un giudice supremo. Vi è dunque una intelligenza suprema, infinita, assoluta che si manifesta a tutti gli esseri intelligenti. Questo supremo legislatore e giudice è Dio; Iddio mi è dato dunque non solamente dalla mia ragion teoretica, ma eziandio dalla mia ragion pratica.

L'immortalità del mio essere è domandata dalle tendenze le più invincibili della nostra natura intellettuale, e dall'insieme delle facoltà del nostro spirito. L'uomo tende ad un bene sommo, egli vuole necessariamente essere perfettamente beato e virtuoso; egli vuole la continuazione del suo essere, e perciò l'immortalità. Chi mai non freme di orrore alla considerazione del proprio annientamento? L'uomo vuol vivere nella memoria de' posteri (1). Tutto ciò che gli rammenta la morte a cui è soggetto e la fralezza de' beni di questa vita lo rattrista.

L'uomo è capace di perfezionarsi indefinitivamente, perchè non vi ha alcuna delle sue facoltà, della quale si possa assegnare l'ultimo termine, e che in altre circostanze, in circostanze più favorevoli, non fosse suscettibile di un più alto grado di sviluppamento. L'uomo non acquista dunque su questa terra quella perfezione di cui è capace. Gli oggetti di questa terra non bastano a riempiere il vòto del cuore umano che desidera cose più grandi di esse. Onde ne segue che il cuor dell'uomo, per quanto si occupi di trovar un oggetto di questo mondo, ha sempre un dippiù nelle sue forze che può impiegare in un altro oggetto; ciò che costituisce la sua libertà, e forma la inquietudine de' suoi desiderii, finchè si aggira nell'orbita degli oggetti di questa vita. Ora da quel

(1) *Quegli stessi sciagurati, i quali perderono ogni buon senso per l'abuso delle loro facoltà fisiche e morali, e che schiavi di ogni vizio più laido desiderano che tutto per loro finisca col finir della vita, amano qualche iscrizione, qualche immagine che li rammenti a' posteri.*

dippiù che sente in se stesso sopra gli oggetti che circondano nasce un solletico, che lo stimola a cangiamento, a progressione, per cui si annoja dello stato in cui trovasi, e s'inquieta col desiderio di uno stato novello, o di una nuova modificazione dell' antico.

Affinchè dunque queste affezioni del cuore umano avessero un valore reale, è necessario uno stato futuro, è necessaria l'immortalità del nostro *me*.

§. 132. Ma qui bisogna fermarci alquanto.

In primo luogo si domanda: *possiamo noi su la semplice esistenza delle nostre affezioni in noi stabilire la realtà degli oggetti di esse?*

Qual mezzo abbiamo, per rispondere con esattezza alla proposta quistione, fuori dell' esperienza? L'esperienza del passato dee guidarci a giudicare per l'avvenire. Ora voi ponete, mi si obbietta, che l'esperienza ci fa vedere la virtù disgiunta dalla felicità. Su qual motivo ammetteremmo dunque noi uno stato di cose, in cui avvenisse tutto il contrario? O la giustizia distributiva ha luogo in questo stato di cose, che è alla sperienza soggetto, o non vi ha luogo; nel primo caso non è mica necessario uno stato futuro per l'esistenza di una tal giustizia; nel secondo caso dovendo noi giudicare del futuro dal passato, non abbiamo alcun motivo legittimo di credere ad uno stato, in cui questa giustizia abbia esistenza.

Si aggiunga a ciò: voi, si continua ad obbiettarmi, dal vedere che l'uomo non è felice in questo mondo concludete che dee esserlo nell' altro, dovreste concludere il contrario: l'esperienza, dovreste dire, ci mostra che la felicità fugge sempre dagli uomini malgrado i loro sforzi per conseguirla. Lo stato dunque di una perfetta felicità s'immagina senza alcun fondamento. Noi non abbiamo altro mezzo di giudicare su lo stato futuro delle cose che la similitudine di questo col passato. Se la giustizia e la felicità non hanno avuto esistenza su la terra, con qual diritto si pretende che esisteranno in uno stato immaginario?

Ma presentiamo la quistione nel suo vero aspetto. *L'esperienza ci mostra ella la realtà degli oggetti delle nostre interne affezioni?* Basta riflettere su la nostra vita passata per rispondere affermativamente alla proposta quistione. Non vi

ha alcuna delle sette tendenze di cui abbiamo parlato nel §. 105, che non sia stata alcune volte soddisfatta. Chi mai non ha sperimentato i piaceri de' sensi, e non è giammai stato nel caso di sperimentarli? Con quanta verità il sapientissimo autore della natura non ha egli cercato di dilettare i sensi dell'essere sensitivo? La tendenza a' piaceri sensibili, io parlo sempre dell'uomo in generale, cioè della specie non già dell' individuo, può dunque esser soddisfatta, ed una tal tendenza esiste insieme colla realtà del suo oggetto. Non possiamo noi forse spesso soddisfare la nostra curiosità? L'uomo di studio non isperimenta forse sovente il piacere che risulta dalla conoscenza del vero? Non isperimenta eziandio il piacere che nasce dalla propria eccellenza, cioè dalla coscienza delle proprie forze intellettuali? L'uomo virtuoso non isperimenta il piacere che nasce dalla coscienza della propria virtù e dall'aver egli asciugate le lagrime dell' infelice? Il filosofo, il matematico, il guerriero ec. non isperimenta egli il piacere della gloria? Non vi ha alcuna tendenza nel cuore umano, la quale non possa qualche volta raggiungere l'oggetto cui ella tende. È questa una verità poggiata su di un' esperienza costante. Inoltre l'esperienza c'insegna che l'uomo non giunge che dopo molte sofferenze a conseguire l'oggetto di alcune sue tendenze. Quanti sudori non isparge quell'uomo di studio pria di acquistare alcune conoscenze? ma egli non giunge giammai al termine del sapere; egli passa la sua vita in un continuo progresso di conoscenze in conoscenze senza essergli giammai permesso di arrestarsi.

Queste osservazioni ci autorizzano a potere ragionare nel modo seguente: I. L'esperienza c'insegna che le tendenze dell' uomo non sono defraudate dell' oggetto corrispondente. Ma una di queste tendenze si è quella dell' immortalità, cioè della continuazione dell'esistenza. L'esperienza ci autorizza dunque a concludere che l'uomo è immortale. II. L'uomo ha una tendenza a conoscere il vero: l'uomo dunque dee essere nel caso di poterla soddisfare: egli la soddisfa in parte in questa vita in un progresso continuato di conoscenze, ma egli non vi giunge giammai al termine; vi dee dunque essere uno stato futuro, in cui l'uomo continui a soddisfare questo suo desiderio di conoscere la verità. III. La ragion pratica dell'uo-

mo non è soddisfatta, se non vedendo la virtù premiata convenientemente, ed il vizio convenientemente punito. Questa tendenza dell'uomo dee esser soddisfatta, poichè l'esperienza c'insegna non esservi affezioni in noi interamente vòte di oggetto. Una tal tendenza non è soddisfatta universalmente e completamente in questa vita; ella dee dunque esserlo in uno stato futuro (1).

(1) » *Tutto ciò per cui si annunzia la natura dell'umano* » *spirito, palesa la sua vocazione per un più sublime agire,* » *nè da alcun tempo limitato, per una esistenza e vita sem-* » *piterna. Dalla sua intima natura procede un infinito de-* » *sio, ond'è continuamente dominato il suo conoscere e il* » *suo volere; quindi non lo può saziare alcun modo di li-* » *mitata cognizione, nè alcun possesso di beni passeggieri..* » *Esso tende a lanciarsi da cognizione a cognizione fino* » *all'intuizione del Primo Sommo ed Eterno; siccome d'al-* » *tronde ve lo spinge un interna brama ad un bene ch'ei* » *cerca indarno sulla terra, ed un ideale con cui esso* » *anela di unirsi con illimitato e perpetuo amore. Quest'il-* » *limitata tendenza al sublime ed al meglio è una disposi-* » *zione dell'umano spirito talmente essenziale, quanto lo è* » *la disposizione alla fantasia, all'intelletto, ed alla ragio-* » *ne, la quale al par di queste attende il suo sviluppo....* » *Questa tendenza è talmente naturale all'uomo, come lo è* » *l'istinto presso i bruti. E come non ha ingannato questi* » *coi loro varj istinti, molto meno ha illuso l'uomo colla* » *sua tendenza all'infinito. Poichè se l'istinto conduce l'ani-* » *male alla sua relativa meta, indubitatamente anche quel-* » *infinita tendenza condurrà al punto prefissosi, e ad una* » *infinita vita e ad un sempiterno operare e godere. Nulla* » *è frustraneo in natura: ogni forza deve agire, ogni ger-* » *me svilupparsi, ogni disposizione perfezionarsi. Or sicco-* » *me è impossibile all'uomo nella sua limitata sfera, da cui* » *è circoscritta la sua terrestre vita, di sviluppare fino alla* » *perfezione le sue intellettuali facoltà le più sublimi, gli si* » *dee aprire al finir di essa un altro sentiero di vita, che* » *lo guidi a più elevati gradi di conoscenza e felicità,* » *unici fini della sua continua tendenza e desio.* » (Hart-

È falso che qualunque raggio di felicità fugge dall'uomo su di questo globo terracqueo. Ogni uomo ama di vivere; ora non amarebbe di vivere, se il male che soffre superasse il bene di cui è in possesso. I suicidi confermano queste verità. Se nel momento in cui si uccidono il male è in loro maggiore del bene, l'ultimo ha dovuto esser maggior del primo in tutti gli altri istanti della loro vita, nei quali hanno amato il vivere. Tutto computato, la somma de' beni ha dunque dovuto essere maggiore di quella de' mali (1).

mann. Lo spirito umano ne' suoi rapporti colla vita fisica, in fine.)

(1) *Mi sia permesso fare alcune osservazioni a questo ragionamento. E' vero che qualche raggio di felicità rifulge per l'uomo su questa terra, ma dire poi assolutamente che l'uomo non amerebbe di vivere, se il male che soffre superasse il bene, mi sembra strano. La speranza spesso è quella che lo regge in mezzo a una piena di mali che l' opprimono, e quando anche non gli resti una fondata speranza che per lui cesseranno su questa terra tante sciagure, e la vita debba essere una serie d' affanni, non si uccide perchè sa che ciò lo conduce a mali maggiori ed interminabili. Forse il ch. A. ha menato una vita piena di contento, e ben lo merita e pel suo sapere e per la sua virtù; ma io credo che la maggior parte degli uomini possa paragonar la sua vita, ed io son tra questi, ad una coltre da morto, la quale per quanto sia in qualche parte ricamata in oro, il fondo è sempre nero. Avviene spesso che gli uomini senza giungere all'infamia del suicidio non amin la vita; la soffrono per obbedire a Dio, e perchè sperano una ricompensa nella vita futura. Se poi mi si obbietta che temon la morte tutti gli uomini, ed hanno un certo amor per la vita, rispondo che ciò si spiega col timore de' dolori che accompagneranno la morte, col dispiacere di abbandonare oggetti cari, e più coll'incertezza in cui si trovano di conseguire la felicità della vita futura; perchè anche a malgrado di una coscienza non ottenebrata dai vizii, suona spaventosa in cuor di tutti una voce che grida: sarai tu degno di premio o di pena? Gl'increduli stessi non giungon mai a credere che tutto fi-*

L'uomo hà la tendenza di conoscere il vero e di esser felice. Queste tendenze incominciano ad essere soddisfatte in questa vita. Dobbiamo credere che continueranno ad esserlo e che lo saranno completamente in uno stato futuro, perchè l'esperienza c'insegna che l'uomo si perfeziona successivamente e con travaglio e sofferenza. La perfezione dell'uomo è l'effetto del buon uso della sua libertà. L'abuso della libertà lo rende peggiore. Questa legge si verificherà completamente in uno stato futuro.

§. 133. Ma qual ragione ha mai l'epicureo per credere la mortalità del *me* umano? L'*Io*, egli dice, non è che materia, egli è dunque mortale. Il principio di un tal argomento è falso, e qualora si ammettesse per vero si potrebbe negare la conseguenza.

Nell' ideologia abbiamo evidentemente dimostrato che l'*Io* è semplice. Se è semplice è indissolubile; se è indissolubile, egli non può cessar di esistere per la disunione delle sue parti, come accade nel corpo; esso è dunque naturalmente immortale. La semplicità del principio pensante stabilita in un modo incontrastabile nell' ideologia conduce dunque necessariamente ad ammettere l'immortalità del *me* umano. (1).

Ma supponiamo per un momento l'assurda ipotesi della materialità del soggetto pensante, ne segue egli forse che debba esser mortale? Perchè questo piccolo corpo, questa piccola macchina, che secondo alcuni materialisti costituisce l'anima

nisca col finir della vita, e tremano. — Io credo che non possa stabilirsi in generale che i beni superano i mali e viceversa. Per alcuni i beni superono i mali, per altri è al contrario.

(1) *Essendo lo spirito umano di natura semplice è indistruttibile ed immortale: ma Dio che lo creava potrebbe annientarlo? Lo potrebbe: ma ciò ripugna alla sua* sapienza *che avrebbe creato un essere con una tendenza all' immortalità senza che avesse un oggetto: ripugnerebbe alla sua* giustizia *perchè la virtù non avrebbe condegno premio, il vizio condegna pena; perciò non potendosi ammettere un Dio assurdo, conviene ammettere che non vorrà annullare lo spirito umano; che però sarà immortale.*

nostra, non può ella aver le sue parti talmente unite che non vi sia alcuna forza fisica che possa separarle? Gli avversarj non ammettono eglino che nella dissoluzione di un corpo non si annienta alcun atomo primitivo della materia, e che la somma di queste parti è la stessa tanto prima che dopo la dissoluzione del corpo? (1).

Ma si dice: chi mai ha veduto questo mondo di cui voi ci parlate? Niuno è ritornato di là ad attestarcelo. La nostra conoscenza termina, ove l'esperienza termina, ove l'esperienza ci abbandona. Avete voi veduto, io rispondo a cotesti increduli, i pensieri degli altri uomini? certamente non gli avete veduti, nè potete vederli giammai, voi non vedete che i loro corpi solamente; intanto credete che questi corpi sieno animati e retti da pensieri simili a' vostri; in una parola voi supponete i corpi degli altri uomini animati da uno spirito simile al vostro, e fate ciò oltrepassando i limiti dell'esperienza. Nella logica mista vi ho dimostrato che partendo da oggetti sperimentali possiamo giungere a conoscere oggetti, che non possono cadere sotto l'esperienza. (2).

(1) *Non so comprendere come il materialista potrebbe credere di non esser mortale, facendo dipender la vita non che il pensiero da moti prodotti da una macchina organizzata in un certo modo. Sia pure che gli atomi di cui era composto il suo corpo non si annientino, quando sono disgregati e non hanno più quella data organizzazione tutto è finito.*

(2) *Alcuni mettono in campo una ridicola obbiezione contro l'immortalità dell'anima, ed è che essendo il corpo lo strumento, ed il mezzo per cui l'anima sente, disciolto questo, nulla potendo più sentire, Dio l'annienterà. Mi piace di rispondere colle parole del fisiologo* F. C. Hartmann.

» *Se l'anima finchè legata al corpo non può venire in com-*
» *mercio che per mezzo suo col restante dell'universo, sciol-*
» *ta da questo corpo può entrare in altro modo più subli-*
» *me di reciproca azione col restante della natura. Perchè*
» *non dovrebbe essa, che congiunta col corpo frale può mi-*
» *rare le immagini in questo abbozzate, abbandonato che*
» *abbia il terrestre suo involucro, mirare ancora le cose*

Il domma dell' immortalità dell' anima è importante nella filosofia morale. Esso è il più fermo sostegno della virtù infelice, ed un freno potente alla licenza del vizio. Non bisogna fare attenzione ai delitti che il timor delle pene future non impedisce; ma bisognerebbe calcolare il numero di quelli che impedisce.

» *in loro stesse e con maggior chiarezza? E poi non è già* » *la materia bruta e ponderabile dell' organismo che pone* » *in commercio lo spirito col restante della natura, ma* » *piuttosto la luce svolta in quella per il vitale processo de'* » *nervi. Non si può dunque lo spirito nella sua separazio-* » *ne dal corpo congiungere con una più pura luce, e por-* » *tato da questa sollevarsi ad un altro mondo e ad altre* » *sfere più estese? Non si dovrà, considerando il corpo da* » *questo lato, dichiarar piuttosto qual mezzo di limitazione* » *che di estensione della morale attività?* (Lo spirito uma- » no ne' suoi rapporti colla vita fisica, cap. ultimo.) E al- » trove §§. 33 ».

» *Finchè l' essere pensante è legato all' organismo umano* » *e connesso colla vita di esso, potrà colla sola meditazio-* » *ne di questo organismo e della sua fisica vita entrare in* » *scambievol conflitto col mondo esterno, e per mezzo di es-* » *so soltanto giungere all' intuizione del restante del mon-* » *do, e reagire sul medesimo positivamente; quindi soltan-* » *to mediante di esso pensare in modo conforme all' uomo.* » *Ma da ciò non ne proviene che l'anima sciolta da' lacci,* » *in cui fu ritenuta nel corpo umano non possa venire in* » *reciproco conflitto col resto della natura, e secondo la* » *sua intima essenza operare in modo intuitivo e libero de-* » *terminante. Il mediatore proprio tra l' anima ed il mon-* » *do corporeo non è la rozza massa organica de' nervi, ma* » *il principio espansivo della natura più sviluppato dal vi-* » *tale processo, vigente in questa massa, che annunzia in* » *tutte le sue proprietà ed effetti la prossima affinità col-* » *l' elettricismo e quindi anche colla luce.* La luce dunque » sarebbe l' organo più prossimo ed immediato dell' anima; e » non senza cagione e sommo significato sarebbe la continua » sete di luce, sotto morale e fisico riflesso. *Se questa opi-*

Questa dottrina in se stessa considerata è utile. Mi direte, che la superstizione ha abusato del domma dell'immortalità a danno de' popoli. (1) Io ne convengo, ma che perciò? Dichiareremo inutile e pernicioso il ferro, perchè esso diviene in mano dello scellerato l' istrumento del delitto e delle disgra-

» *nione è fondata, si presenterà di bel nuovo allo spirito,* » *quando sia diviso dalla salma, la luce qual organo ai di* » *lui voleri, col quale esso potrà passare a nuovi legami,* » *per cui in purità e libertà più sublime di prima, potrà* » *mirare, operare e godere della somma felicità.*

» *Ma su ciò decreterà* Colui *che pensa, e pensando muo-* » *ve i mondi e crea gli spiriti.* » *Comunque poetica possa parere quest' opinione del ch. fisiologo tedesco, pure è avvalorata da una credenza* volgare *di ogni tempo e di ogni nazione; infiniti sono i passi biblici ove si trovano frasi che suonan quasi le stesse cose che dice l' Hartmann, sebbene ivi intendasi in senso figurato. In Omero, in Virgilio, ove sono riportate le opinioni e le credenze degli antichi, si vede campeggiar la medesima idea; e lo stesso poeta Celtico parlando dello spirito di una cara donzella uccisa; così esprimesi:*

Ma tu Morna gentil vientene assisa
Sopra *un raggio di Luna*; e dolcemente
T'affaccia allo sportel del mio riposo
Poichè cessò lo strepito dell'armi
E tutti i pensier miei spirano pace.
(Fingal Canto I.)

Senza però dare un gran peso a quest' ipotesi, basta almeno a mostrare esser possibile che lo spirito seguiti ad aver idee, ec. anche separato dal corpo. E il non saper come ciò possa avvenire non prova che ciò non debba essere.

(1) *In che mai la superstizione ha abusato del dogma dell' immortalità dell' anima? — Io non so che sia stato mai detto, per quanto fossero bizzarre l' idee delle pene e de' premii nella vita futura presso i pagani e presso i selvaggi, che la virtù fosse punita ed il vizio premiato.*

zie degli uomini? Dichiareremo pernicioso il cibo, perchè un parassito ne abusa? L'idea di una Provvidenza, che premia la virtù e punisce il vizio, è essenziale al mondo morale. Essa, ripetiamolo, è il più forte sostegno della virtù infelice, ed un freno alla licenza del vizio. È questa una verità incontrastabile. Toglie- te l' immortalità dell' anima, la dottrina della Provvidenza è inutile, e non ha più forza per obbligare gli uomini all' adempimento del dovere, di quello che ne hanno gli Dei di Epicuro i quali sono senza Provvidenza.

CAPO XI.

SI DEDUCONO I DOVERI DELL' UOMO DAI PRINCIPII GENERALI STABILITI ANTECEDENTEMENTE.

§. 134. Ritorniamo indietro e percorriamo la strada che abbiamo scorso, conosceremo così il punto, ove siam giunti, ed il cammino che ci rimane per giungere al termine della scienza che studiamo. Per istudiare la nostra facoltà di volere abbiamo esaminato l' influenza della volontà su l' intelletto; indi l' influenza dell' intelletto su la volontà. L' intelletto, cioè la nostra facoltà di conoscere, comprende due parti, la parte passiva, e la parte attiva. Esso influisce su la volontà tanto colla parte passiva che colla parte attiva. Colla parte passiva influisce coi desiderii indeliberati, e che prevengono l' esame della ragione e la determinazione della nostra volontà.

Abbiamo esaminato la natura del desiderio, ed abbiamo stabilito in noi due tendenze, o desiderii primitivi, quello che ha per fine ultimo il proprio ben essere, o la propria felicità, e quello che ha per fine ultimo la felicità degli altri esseri intelligenti. Col primo l' uomo è eccitato alla ricerca della propria felicità, col secondo all' esercizio della virtù. L' uomo non è solamente un essere passivo, egli è attivo. La ragione gli è data per dirigerlo tanto nel conseguimento della propria felicità che per mostrargli il cammino della virtù. Questa facoltà attiva dell' uomo influisce su la volontà sotto tutti e due gli aspetti. Ella dirige la volontà nella ricerca della felicità per mezzo dell' ideale del bene sommo, e col paragone de' beni particolari con questo ideale. Ella dirige la volontà nell' esercizio della virtù mostrandole il dovere, o l' *imperativo assoluto*. Abbiamo sviluppato queste due direzioni diverse nel capitolo IX. La virtù e la felicità essendo i due oggetti della volontà, abbiamo esaminato nel capitolo X., le

scambievoli relazioni fra questi due oggetti. Questo esame ci ha menato a conoscere la natura della volontà in se stessa, cioè a stabilire che la volontà è libera. È questa la strada che abbiamo percorso. Ma qual sarà quella che dovremo percorrere?

La volontà è il principio delle azioni dell' uomo. La virtù e la felicità sono gli oggetti a cui ella tende. La filosofia della volontà dee considerare dunque l' uomo come un agente. Ella dee in conseguenza sviluppare i mezzi che conducono all'acquisto della virtù e della felicità. Ecco i due oggetti della moral filosofia. Ma sviluppando i mezzi per esser virtuoso e felice, ella dee conoscere ancora gli ostacoli che vi si oppongono. Questi ostacoli sono le nostre passioni. La dottrina delle passioni entra dunque negli elementi della scienza che studiamo.

§. 135. Per essere virtuoso fa d' uopo eseguire i proprii doveri; per eseguirli è necessario conoscerli. La conoscenza dunque de' proprii doveri è la prima condizione indispensabile per essere virtuoso.

Ma la nostra ragione non ci fa ella conoscere i proprii doveri? Potremmo noi essere nell' errore o nella ignoranza su di tale oggetto? È un fatto che i principii della morale sono noti, ed annunciati a tutti gli uomini dalla voce interiore della propria ragion pratica. È un altro fatto che su di alcune proposizioni pratiche i filosofi han disputato e disputano tuttavia. È finalmente un altro fatto che gli uomini hanno adottato degli errori in materia di morale. Per cagion di esempio tutti convengono nella massima *: non offendere alcuno:* tutti deducono da questa massima la legge generale, *che un uomo non ha il dritto di uccidere un altro uomo.* Ma se un uomo cerca di offenderci nella roba o nell' onore o nella vita, abbiamo noi per difenderci il diritto di ucciderlo? Qui i moralisti sono stati e sono ancora divisi di opinione. Alcuni con s. Agostino pensano che un uomo non ha giammai il diritto di uccidere un suo simile, e che in conseguenza sia un delitto eziandio l'uccidere per difendere la propria vita l' ingiusto aggressore. Altri all' opposto sostengono che sia lecito, quando non si ha altro mezzo di salvar la propria vita, di uccidere l' ingiusto aggressore; ed altri hanno dippiù cercato

di sostenere che il lasciarsi uccidere da un ingiusto aggressore per non ucciderlo non sia differente da un suicidio. Inoltre si domanda: è egli lecito respingere con ammazzamento colui, il quale non ci vuole già uccidere, ma farci uno sfregio, come darci uno schiaffo, troncarci il naso, o un' orecchia; o pure rubarci, ingiuriarci, calunniarci, offenderci in un modo quale che siasi? Alcuni moralisti insegnano che avendo noi diritto di difendere ogni nostro diritto, non abbiam obbligazione di soffrire un' ingiuria qualunque, e che in conseguenza abbiamo il diritto di respingerla, e dove non abbiamo altro modo di evitarla, di uccidere l' ingiusto aggressore. Altri moralisti limitano il diritto di uccidere un altro solamente alla difesa della propria vita. Ecco quante quistioni si elevano su le illazioni che si pretendono dedurre dal principio *non offendere alcuno.*

Basta scorrere con occhio filosofico gli annali de' popoli per assicurarsi di alcuni errori generali o quasi generali in materia di morale. Io non parlo dell' uso de' sacrifizii umani presso l'antico paganesimo; ma vi presento un solo esempio nel fatto della schiavitù personale che ancor oggi si trova presso di noi.

In ogni tempo si è offeso più o meno il sacro diritto che ha l'uomo sopra i suoi organi, sopra le sue facoltà, e sopra i prodotti delle medesime. Se non è vero che la forza sia la base del diritto, come opinò Hobbes, è vero nondimeno che la forza è stata l' arbitra della sorte de' miseri mortali. Il sentimento della vendetta era, al dire di Achille presso Omero, assai più dolce del mele, ed era a quei barbari e feroci, che avevano incessantemente l'armi nella mano, il sentimento più caro e famigliare. Questo gli spingeva a dar la morte a quegli infelici che nella zuffa restavano vittima del loro potere. Si univa, osserva saviamente Tamburini (1), un motivo di religione che gli persuadeva esser necessaria la vittima per placare l' ira de' Numi. Ma col progresso del tempo si svegliò nel cuor dei mortali un sentimento di umanità e di ragione, che mitigando la ferocia ed illustrando a poco a poco le menti, insinuò non essere tutte pari le offese, e potersi placare lo sdegno del vincitore e quello ancora de' Numi senza spargere sem-

(1) *Lez. di filos. mor. t. 4. lez. XIV.*

pre il sangue del vinto offensore. Si trovò perciò un partito per lo castigo del vinto. Egli si condannò alle catene, allo stento, ad al travaglio. Comparve allora la miserabile condizione de' servi a' quali col serbarli alla vita si credea di usare un'estrema condiscendenza di umanità, detti perciò *servi a servando*, come osservano i romani giureconsulti su l'origine di una tal voce (1). Erano essi destinati alle opere più vili e laboriose, aggravati dal peso delle catene, e sempre esposti al capriccio ed alla barbarie dei loro padroni che si arrogavano un pieno diritto sulla loro persona. Col tempo si avvezzò a questa vita stentata la infelice schiatta degli schiavi, e contrasse una abitudine con questo modo di vivere che la rese insensibile alla fatica ed alla servitù. Quindi non fu più d'uopo di catene e di ceppi, e rimasero i servi nelle private famiglie come una parte di esse destinate alle opere più vili ed alle maggiori fatiche.

Ma se la schiavitù, che era in uso presso gli antichi, è un esempio palpabile degli errori perniciosi che gli uomini adottano nella morale, quella che gli Europei esercitano co' Negri dell'Affrica non prova meno l'esistenza di errori generali in morale. Io mi contento solo di trascrivervi su di questo fatto ciò che ne scrive il sig. Galanti nel tomo IV. della sua eccellente instituzione di geografia: » Qualunque sia l'abiezione » in cui veggiamo i Negri, non pare che si possa asserire, » come pretendesi generalmente, che essi per la struttura o » forma del loro cranio debbano avere disposizioni intellet» tuali assai minori degli altri popoli. Le leggi e l'educazio» ne, più che la forma del cranio, han dovuto contribuire al » loro morale degeneramento. L'uso di vendere i proprii fi» gli, che hanno gran parte di questi popoli, ha fatto aprire

(2) *Gli schiavi potean considerarsi come prigionieri di guerra, i quali col lavoro doveun riparare il danno che la loro aggressione avea prodotto. Si osservi che secondo la barbara politica de' tempi antichissimi nelle guerre che eran quasi sempre di esterminio, il vincitore per evitare in seguito nuove guerre per parte de' vinti uccideva tutti, non esclusi i fanciulli; e solo faceasi grazia alle femmine di tenera età ricercatissime a cagione della poligamia.*

» agli Europei un infame mercato di essi. Si trasportano questi infelici nell'America, dove vengono impiegati alle fabbriche di zucchero e del tabacco, alla coltura delle terre, ed allo scavo delle miniere. Nel 1768. furono estratti dall'Affrica 104,100 schiavi, de' quali 59,400 furono comprati dagl'Inglesi, 23,500. dai Francesi, 11,300 dagli Olandesi, 8,700 dai Portoghesi, e 1,200 dai Danesi. L'estrazione del 1789 fu di 900,000 individui. Essi vengono fin dalle parti più centrali dell'Affrica. I voti della filosofia e dell'umanità furono finalmente ascoltati nel congresso di Vienna per l'abolizione di sì abominevole commercio. Ma l'avidità continua a macchiare di tal nefando delitto i culti ed umanissimi Europei (1). »

136. L'ignoranza, l'errore, l'incertezza hanno dunque luogo nella morale! Tre ricerche importanti ci si offrono in conseguenza di questa osservazione. Si cerca: I. quale è l'origine di questa ignoranza, di questi errori, di questa incertezza? Se la ragion pratica è in tutti gli uomini, se ella ci mostra il dovere, come mai può aver luogo l'ignoranza del precetto, ed in conseguenza l'errore e l'incertezza? Una legge scolpita nei nostri cuori può ella forse essere ignorata? Si cerca II. l'ignoranza, l'errore, l'incertezza ci scusano essi dalla reità nella trasgressione de' naturali doveri? Si cerca III. in caso d'incertezza qual regola dee l'uomo seguire?

La facoltà di giudicare della bontà o malizia morale delle nostre azioni libere chiamasi dai moralisti *coscienza*. Essa consiste nella nostra facoltà di ragionare applicando la legge al fatto, deducendone l'illazione. All'occasione della idea di un'azione la ragione presenta la legge che tale azione riguarda e deduce l'illazione. Si chiede per cagion di esempio ad un uomo la restituzione di un deposito confidatogli; l'idea della restituzione del deposito nasce nello spirito di costui; con questa occasione la ragione applica a questa azione la nozione del dovere, cioè ripone questa particolare azione sotto la classe più generale delle azioni necessarie a farsi, e quindi comanda alla volontà la restituzione del deposito. Un tal procedimento interiore del pensiere si può risolvere nel seguente sillogismo: *l'azione, che da me si chiede, è la restituzio-*

(1) *Dell'Affrica c. 1.*

ne del deposito confidatomi. La restituzione del deposito confidato è un dovere. Io debbo dunque restituire il deposito a me affidato. Un tal raziocinio, dicono i moralisti, è un atto di quella facoltà che chiamano *coscienza.* La maggiore del raziocinio è la legge, la minore è il fatto. L'illazione, quando il raziocinio precede l'azione, contiene il comando particolare di fare o di non fare la data azione; quando poi il raziocinio è dopo l'azione fatta, contiene la sentenza che approva o che condanna la già fatta azione.

Non è da credersi che noi prestiamo attenzione a ciascun giudizio di un tal raziocinio, e che questo si offrisse alla nostra attenzione successivamente nelle sue diverse parti. Ma se vogliamo ripiegarci su di noi stessi, potremo sempre ravvisare il raziocinio di cui parliamo. Tosto che l'idea dell'azione particolare ci si offre, lo spirito prescinde dalle circostanze particolari di questa azione, come per esempio della quantità e qualità del deposito, dalle circostanze del tempo e del luogo, in cui fu confidato, dalle circostanze particolari dell'individuo che l'ha confidato, e di colui a cui fu confidato. Lo spirito attende solamente a ciò che costituisce questa azione per *restituzione di deposito*: con siffatta attenzione egli vede in questa idea particolare l'idea generale di restituzione di deposito: a questa idea generale la ragione aggiunge quella di *dovere;* ed il comando della restituzione del deposito nasce nello spirito. Il semplice sentimento di tutti questi fatti costituisce la *scienza morale* come sentimento. L'attenzione su di questo gruppo di fatti interiori lo risolve in un raziocinio distinto. Difatti domandate ad un uomo giusto: per qual ragione date voi del danaro a Tizio? egli vi risponderà che quel danaro era un deposito a lui affidato: domandategli di nuovo: qual motivo avete di restituire il deposito? il dovere, vi dirà egli. Ecco come il sentimento meditato ci offre il raziocinio di cui abbiamo parlato.

Abbiam osservato che la nostra ragion pratica ha due offizii ad eseguire: il primo si è quello di pronunciare su la bontà o malizia morale delle nostre azioni libere, il secondo è quello di pronunciare su l'utilità, o il danno risultante da queste azioni medesime. Colla prima sentenza ella pronuncia sul giusto, e su l'onesto, colla seconda su l'utile ed il danno:

colla prima ella paragona l'azione coll'idea del dovere; colla seconda la paragona coll'idea del nostro ben essere. La distinzione di questi due offizii della ragion pratica è della più alta importanza. Sotto il primo aspetto ella è chiamata *Coscienza*; sotto il secondo può chiamarsi *Prudenza* (1). Spesso avviene che la prudenza è in contraddizione colla coscienza.

§. 137. Se allo spirito si presenta una azione, l'idea di questa può esser tanto piacevole che assorbisca tutta l'attenzione. Supponendo che l'azione di cui parliamo sia un'azione contraria alla legge, e che una tal legge ci fosse noia, possono avvenire due casi, o la coscienza parla e richiama pure a se l'attenzione; o la coscienza parla e l'attenzione è tutta diretta all'azione piacevole. Nel primo caso nasce il contrasto fra l'appetito sensitivo e la ragione, del qual contrasto abbiamo ragionato più innanzi; nel secondo caso nasce l'inavvertenza alla malizia dell'azione. L'esempio del re Davide riferito nelle sacre carte ci rende chiara una siffatta inavvertenza: la veduta di Bersabea fa nascere in Davide il desiderio di goderla; la percezione piacevole di questa azione assorbisce tutta intera l'attenzione di lui; egli non presta alcuna attenzione alla deformità dell'azione; l'adulterio è consumato; la donna concepisce e ne dà avviso al re adultero; per coprire l'ignominia dell'azione Davide tenta tutti i mezzi acciò il marito di Bersabea Uria chiamato giacesse colla moglie; i tentativi vanno a voto; Davide fa uccidere Uria; indi sposa Bersabea. Scorre quasi un anno, e Davide non rientra in se stesso, e la voce della coscienza non richiama la sua attenzione; il profeta Natan si presenta a lui e gli dice; erano due uomini in una città, l'uno de' quali era ricco e l'altro povero: il ricco aveva un gran numero di pecore e di buoi; il povero altro non aveva che una pecorella da esso comprata e nudrita nella sua casa, cresciuta fra i suoi figliuoli col cibarsi del pane di lui e col bere nella stessa coppa in cui egli beveva: dormiva ella nel seno di lui, ed egli l'accarezzava come sua figliuola. Un ospite venne a visitare il ricco, e questi non volendo toccare le sue greggie per fargli un convito andò a prendere la pe-

(1) *Direi* falsa prudenza; *e qui pure è il solito equivoco del benessere reale e apparente.*

sorella del povero ed apprestò il cibo all'amico. Davide entrò in gran collera contro questo uomo, e disse a Natan: viva il Signore, colui che ha fatto questa azione è degno di morte. Allora Natan disse a Davide: voi siete questo uomo: tosto Davide rientra in se stesso, ed è vivamente colpito dalla deformità del suo delitto.

Un tal esempio mostra che sedotti dal piacere che promette il delitto possiamo non avvertire che l'azione in veduta sia un delitto, tralasciando d'interrogare la nostra coscienza e domandarle: *l'azione che io desidero è ella contraria al dovere?* Dimostra che pure gli uomini possono riguardare come delitto negli altri ciò che non riguardano come tale in loro stessi. Tutto ciò nasce non dal silenzio della coscienza, ma dalla mancanza di attenzione alla voce della coscienza (1). Vi ho mostrato nella psicologia che sebbene abbiamo il sentimento di tutto ciò che accade nel nostro spirito, non sempre però lo percepiamo con attenzione, e per tal ragione si nasconde a noi.

Ad un tal difetto di attenzione, derivato dalla seduzione del piacere o dall'interesse personale ragionato, si dee attribuire l'ignoranza e l'errore su molti punti della dottrina morale. Sovente gli uomini all'aspetto di un'azione o non interrogano la loro ragione, o pure l'interrogano sotto l'aspetto solo della prudenza, non già della coscienza, e credendo di averla interrogata per quanto basta, confondendo il piacevole o l'utile col giusto e l'onesto, seguono una coscienza erronea. L'oppressione e la distruzione di un nemico quale che siasi si presenta come un'azione piacevole, si può ancora riguardare come utile: il vendicativo lascia d'interrogare la coscienza, egli non cerca: *il dovere di amare tutti gli uomini comprende ancora coloro che ci hanno offeso? Se uno che ci ha offeso si mostra pronto a ripararci il danno, e pentito di averci offeso, dobbiamo noi perdonarlo? Non vi ha*

(1) *Veramente nel fatto citato del re David pare impossibile che in un azione tanto complicata e' non facesse mai attenzione alla voce della coscienza. Io credo piuttosto che in quello e in simili casi si cerchi a bella posta di far tacere il grido della coscienza stessa.*

egli forse una differenza essenziale fra il diritto alla riparazione del danno ed il barbaro diritto della vendetta? Egli non fa questa ricerca: la sua attenzione è tutta concentrata nel piacere della vendetta, o se si vuole anche su l'utile che in certi casi risulta dalla distruzione del proprio nemico. Il diritto della vendetta è stabilito nella mente de' ciechi mortali (1). Su questo chimerico diritto si stabilisce l'altro della schiavitù personale. Perchè gli Europei che conoscono l'ingiustizia della schiavitù personale degli antichi non conoscono quella che eglino fanno soffrire ai Negri dell'Affrica? Il commercio de' Negri, han detto gli Europei, è utile e vantaggioso a noi; esso è dunque giusto.

(1) *Di qui lo sciocco, per non dire infame uso dei* duelli. *Riporterò per chi crede di esser giudicato vile non accettando la sfida, un pezzo di* Rousseau, *in cui eloquentemente si confuta questo barbaro sistema di vendicarsi. « L'onore dell'uomo dabbene sarà egli in balia del primo pazzo furioso che egli può incontrare? Mi direte che un duello prova il coraggio di un uomo. E basta ciò per cancellare la vergogna o il rimprovero di ogni altro fatto? . . . In tal guisa un birbante non ha da far altro che battersi per cessar di essere un birbante. I discorsi di un bugiardo diverranno verità, subito che siano sostenute colla punta della spada; e se foste accusato di avere ucciso un uomo, andereste a provare che non è vero con ucciderne un secondo? Così virtù, vizio, onore, infamia, menzogna, tutto può trarre esistenza dall'esito di un duello. Una sala d'armi è la sede di ogni giustizia; non vi è altro diritto che la forza, non vi è altra ragione che l'omicidio; tutta la riparazione dovuta agli oltraggiati è quella di ucciderli; ed ogni offesa è egualmente ben lavata nel sangue dell'offensore o dell'offeso? . . . Se i lupi sapessero ragionare avrebbero massime differenti? . . . I più valorosi uomini dell'antichità pensavano eglino mai a vendicarsi di personali ingiurie con particolari combattimenti? . . . Il più celebre capitano della Grecia fu disonorato per essersi lasciato minacciar dal bastone? . . . L'onore non è mutabile: non dipende nè dai tempi, nè dai luoghi, nè dai pregiudizii. »*

Il difetto di attenzione alla regola del giusto e dell'onesto, difetto che nasce dalla seduzione del piacere o da quella dell'utile, è dunque l'origine dell'inavvertenza, dell'ignoranza, e dell'errore in molti punti di morale.

L'attenzione, come abbiamo detto nel capitolo VII. è sotto l'influenza della volontà: da questa dipende il distrarla da un oggetto, e concentrarla in un altro. L'uomo avendo la legge primitiva di esser virtuoso, segue da questa il dovere dell'esame delle sue azioni libere coi principii primitivi della morale; quando dunque l'uomo omette un tal esame, che egli può e dee fare, l'inavvertenza, l'ignoranza, e l'errore che seguono da tale omissione, son volontarie e vincibili, e perciò colpabili, e non possono servir di scusa per purgarci dalla reità nella trasgressione de' naturali doveri. Se un chirurgo, un medico per l'ignoranza della loro arte ammazzano gli uomini, una tale ignoranza potrebbe forse renderli degni di scusa? Ella è un'ignoranza che eglino dovevano togliere prima di agire. Da un'altra parte le azioni che si commettono, malgrado l'inavvertenza, l'ignoranza, e l'errore, non lasciano di essere volontarie e libere; e siccome son malvagge di lor natura, così l'uomo che le commette non lascia di esserne colpevole (1).

La coscienza erronea ha un' altra infelice conseguenza, e si è che agendo contro i suoi dettami, malgrado che sono errori, si pecca. La ragione si è che in tal caso si ha l'animo, ci è la volontà di peccare, e la volontà di peccare è un peccare. L'uomo giusto e virtuoso dee avere una costante volon-

(1) *In alcune, sebben rarissime circostanze, l'intelletto resta quasi ottenebrato da una subitanea forte passione, talchè l'uomo non è più in grado di deliberare. Per es. nell'ira. Se egli si pose avvertitamente in circostanze tali che potesse in un subito eccitarsi quella disordinata passione, sebbene le azioni che egli commette in tale stato non procedano da deliberazione, egli è reo perchè non evitò il pericolo che egli ben conosceva. Se poi quella passione si svegliò per circostanze che non potean prevedersi, la sua reità diminuisce notabilmente, e in qualche caso può anche non aver luogo.*

tà di ubbidire alla legge. Credevano, per cagion di esempio, alcuni cristiani che il mangiar delle carni di animali, che erano stati offerti agl' idoli, era un peccato d' idolatria, quasi che queste carni avessero in se ricevuto da tale offerta qualche malizia che si comunica a chi le mangia: una tal massima è un errore, come l' insegna l' apostolo s. Paolo: intanto se coloro, che nudrivano un tale errore, mangiavano di tali carni, eglino violavano la legge e commettevano nella loro volontà un peccato d' idolatria. *Tutto ciò che si fa contro la coscienza è sempre un male. Ma non tutto ciò che si fa secondo la coscienza è sempre bene. La regola de' costumi è la coscienza retta.*

§. 138. La confusione dell' utile col giusto e l' onesto è una feconda sorgente di errori riguardanti le nostre azioni e le azioni de' nostri simili. Che un ministro sordo alle premure de' suoi parenti e dei suoi amici creda di non dovere innalzare ai primi posti, se non che degli uomini di primo merito, questo ministro passerà presso i membri della sua famiglia e de' suoi amici per un uomo inutile, senza amicizia e nemico de' proprii parenti, ingrato, e senza i sentimenti dell' umanità. Che un altro ministro innalzi ai primi posti i suoi parenti ed amici, sebbene questi sieno senza merito, un tal ministro realmente ingiusto passerà presso i suoi per un virtuoso parente, per un amico grato, per un ministro giusto in fine. È l' interesse personale e domestico che detta questi ingiusti giudizii. Che per i suoi intrighi un padre ottenga l' impiego di generale per un suo figliuolo incapace di comandare, un tal padre sarà citato nella sua famiglia come un uomo virtuoso: intanto qual delitto non commette egli agli occhi dell' uomo veramente virtuoso ed illuminato? Quale azione più abbominevole che esporre una nazione, almeno molte delle sue provincie, ai danni che seguono da una disfatta? Quanti di questi intriganti introducono nella chiesa di Gesù Cristo de' vescovi indegni del loro ministero che sono i flagelli delle loro diocesi!

L' uomo virtuoso è un uomo utile al genere umano. Il vizioso è un membro pernicioso. Ciascuno individuo è un membro del genere umano; ma non è tutto il genere umano; è dunque un errore il confondere l' interesse o la felicità gene-

rale coll' interesse o la felicità particolare. Quando dall' azione di un uomo segue un mio danno, io non debbo perciò riguardarla come ingiusta: io debbo domandare a me stesso: *una tale azione è contraria a' miei diritti? è ella contraria al dovere dell' individuo che l' ha fatta?*

Ma non si fa così: *un uomo vizioso reca del danno agli altri: costui mi ha recato del danno; egli è dunque vizioso.* È questo il raziocinio quasi generale che fanno gli uomini nei loro giudizii su la virtù. Un re savio e giusto fa una legge vantaggiosa allo stato, ma svantaggiosa ad alcune classi, ad alcuni individui; tosto costoro concludono che una tal legge è ingiusta.

Quando noi non ci lasciamo trasportare dall' impeto delle passioni, esaminiamo spesso, se l' azione che abbiamo in veduta è utile o pure dannosa: noi ci proponiamo spesso la seguente quistione: *la prudenza ci consiglia ella la tale azione?* Noi impieghiamo un esame diligente per la soluzione della quistione proposta. Ma noi non ci sogliamo proporre questa seconda quistione: *la coscienza ci permette ella la tale azione?* O se pure ce la proponghiamo non impieghiamo per risolverla, se non che un esame passaggiero e superficiale. In conseguenza di ciò noi crediamo di agir con giustizia, perchè crediamo di agire secondo le prescrizioni della ragione. Non diciamo noi spesso di alcuni uomini in alcune date circostanze, *non è prudenza il dir la verità?* non diciamo noi ancora, *è prudenza il simulare?* Ma se il dire la verità è un dovere, se la simulazione è un delitto, la coscienza comanda di dirla nell' atto che la prudenza consiglia il contrario (1). Amo di farmi stimare da una turba di libertini, non dirò certamente delle verità moleste alle loro passioni, ma delle proposizioni false che le lusingano: ma se avrò ubbidito alle leggi della prudenza, avrò violate quelle della coscienza. Io non debbo confermarli nei loro errori; ma debbo anzi porre, per

(1) *In qualche circostanza però è virtù tacere il vero. Quello che non è mai lecito è lo svisarlo, sostituirgli la menzogna, ell' è poi dovere il non tacer la verità quando per cagioni del proprio ministero e del proprio uffizio devesi altamente protestare contro un abuso, un vizio ec.*

quanto è in mio potere, un ostacolo allo sfogo delle loro viziose passioni.

Per evitar l'errore in tali giudizii fa d'uopo prescindere dal proprio interesse: gli uomini in tal caso pronunciano un giudizio esatto. Quindi è che gli uomini non interessati nelle azioni ed illuminati insieme sono i migliori giudici di esse. Quindi è che rare volte è concesso ai grandi ed ai potenti di udir la verità sul loro conto.

§. 139. Ma quali sono le cause dell'incertezza delle opinioni morali? Io credo che queste cause si possano ridurre a due. La prima è quella stessa confusione dell'utile col giusto e l'onesto, della quale abbiamo parlato, e che qui si dee considerare sotto di un altro aspetto. Abbiamo veduto di sopra che filosofi di un merito distinto han fatto della propria felicità il principio di tutta la morale: abbiamo veduto come questa morale fondata sul personale interesse perde negli scritti del celebre Wolfio e de' discepoli di lui quella tanta deformità che ci colpisce negli scritti di Elvezio. Abbiamo veduto che altri filosofi, anche di un merito distinto, hanno rigettato la morale dell'interesse ragionato; ed hanno riconosciuto due principii determinanti delle nostre azioni libere, la felicità ed il dovere, senza subordinare il secondo al primo. Ora è evidente che le illazioni a cui siam condotti ragionando sul primo principio, debbono esser diverse da quelle a cui siam condotti ragionando sul secondo. Ecco dunque una causa primitiva di tante diverse opinioni in materia di morale. Il fine ultimo è di tal natura che esige il sacrifizio di tutto per conseguirlo (1).

(1) *Siccome l'ultimo fine è Dio, anche col principio di Wolf, cioè del personale interesse, si può giungere alle stesse illazioni dell'A. Infatti la legge eterna rimanendo la stessa, nella supposizione ancora che il personale interesse sia l'impellente delle azioni umane, dovrà l'uomo osservarla per non deviare dal suo ultimo fine che è Dio. E sebbene il piacere del momento l'istighi a qualche azione contraria alla legge medesima, egli vi rinunzierà per non procacciarsi la perdita dell'ultimo fine: appunto come si rinunzia ad un bene che si presenta, quando si conosce che*

Ritorniamo al primo esempio recato nel §. 135, cioè del diritto di difendere i nostri diritti coll'uccisione dell'ingiusto aggressore. Wolfio, il quale poggia la morale sul principio della propria felicità, insegna che il diritto di difesa de' nostri diritti è infinito, vale a dire che si estende a tutto ciò senza di che non si può evitare qualunque nostro benchè menomo danno. Questa dottrina è una giusta illazione del principio wolfiano. Se i nostri doveri non sono che i mezzi pel nostro ben essere, segue che noi non siam obbligati di soffrire il menomo danno per parte de' nostri simili; e che abbiamo un diritto infinito di fare ciò che conduce ad allontanar da noi il danno che si cerca d' inferirci. Da questa prima illazione ne scende una seconda e si è, se un ladro mi ha rubato qualche cosa di un valore quale che siasi, ed egli fugge via, ed io non ho altro mezzo di recuperare la mia roba che con un colpo di schioppo ucciderlo, ho il diritto di farlo, ed una tale uccisione è lecita. Wolfio difatto insegna come certa una tal massima nel §. 699 e seguenti del II. tomo parte II. cap. III. della sua opera grande del diritto naturale. Ad altri filosofi sembra falsa una tal dottrina su l'omicidio. Vi sono qui, dice il nostro Genovesi, due cose estreme e certe, tra le quali si vuol trovare una mezza proporzionale. Una è che a noi compete il diritto di respingere ogni ingiuria che si tenta di fare, l'altra che è manifesta iniquità il torre altrui la vita per ogni anche piccolissima ingiuria. Chi può disconvenire? Qual dunque sarà la mezza proporzionale che debba ser-

il suo possesso ci priverebbe di un bene maggiore. Per es. si domandi ad un filosofo che ammette la morale appoggiata sul personale interesse, e per ultimo fine Dio, dovete voi nel caso che non possiate evitar la morte se non con l'uccisione di un innocente, ucciderlo? Risponderà non debbo ucciderlo, perchè sebbene con ciò vada incontro alla morte, il mio personale interesse che è la felicità completa, cioè il possesso di Dio, mi comanda che non devii per conservare una felicità, un bene incompleto che è la vita. Così mi sembra che questa morale non solo perda quella tanta *deformità che ci colpisce negli scritti di Elvezio, ma che non ne conservi neppur l'ombra.*

vir di regola alla difesa? Stimo adunque essere la quantità dell'offesa composta di quella che ci si fa o ci si vuol fare, e di quella che da questa segue necessariamente. Or nel caso nostro, dove non è tale insulto, che ne può verisimilmente seguir la morte, l'ammazzare l'invasore è oltrepassare questa regola di natural proporzione. Fin qui l'autore citato (1).

Ma io osservo che tutta la quistione dipende dal valore del principio conoscitivo de' naturali doveri. Fintanto che il principio del personale interesse sarà il principio di cui parliamo, io non vedo come possa ammettersi la mezza proporzionale di Genovesi. Questo filosofo ha conosciuto essere il principio dell'utile un principio variabile e da non poter servire di norma assoluta nelle azioni umane. Egli ha saviamente ammesso nell'uomo due interni principii motori, l'amor proprio, e l'amor della specie, e gli ha chiamati *forza concentriva*, *e forza espansiva*. Egli ha insegnato che la presente felicità dell'uomo e delle nazioni dipende dal trovare la legge di equilibrio fra queste due forze, da farne una massima regolatrice da attaccarvisi, e seguirla con costanza. Perchè allora le due forze cospirano al medesimo punto, che è quello del minimo possibile de' mali. Atteso che, continua lo stesso filosofo, dove la forza concentriva eccede, vi bisogna aspettar tutti i mali che possono venirvi addosso dall'elasticità delle persone o offese o non soccorse ne' bisogni; e dove eccede la diffusiva, viene a spiantare il fondo; il che se fosse universale, gli uomini, siccome fanatici e pazzi, verrebbero tutti a distruggersi se stessi. Or questa legge di equilibrio, conclude Genovesi, è secondo me e secondo il comun senso del genere umano, bella e trovata, ed è: *serbate intatti i diritti di ciascuno, anzi soccorreteli quanto sapete e potete* (2).

Ed ecco come la mezza proporzionale di Genovesi dipende da un principio diverso da quello del personale interesse, poichè secondo questo filosofo il principio del dovere è primitivo; e sebbene egli non abbia conosciuto in tutta la sua estensione e purità un tal principio, pure lo ha riconosciuto in parte. Le quistioni dunque su di tali punti di morale di-

(1) *Diceosina. Lib. II. Cap. IX. §. XVI.*
(2) *Op. cit., lib. I. §. XVIII. e seguenti.*

pendono dal principio, su cui la morale si appoggia, e l'incertezza che si osserva in tali quistioni nasce dalla confusione fra l'utile ed il giusto o l'onesto. Si conosca bene la distinzione di questi due principii determinanti della volontà, e molte incertezze spariranno in morale. Adduciamone un altro esempio.

Il passo più difficile che è in tutta la morale è quello della collisione de' doveri, e della collisione de' diritti. Una siffatta collisione dà luogo a tante incertezze. Sono in una barca che soffre naufragio; per potermi salvare nuotando e raggiungere il lido mi è necessario di appoggiarmi ad un legno; questo è stato prima di me occupato da un altro mio compagno che se ne è servito per lo stesso oggetto di salvarsi dal naufragio. Io per salvarmi dovrei toglierlo a lui; che farò? Se noi tolgo perisco, e se il tolgo perisce il mio compagno; il dovere di salvar la mia vita è in collisione col dovere di salvar la sua, il diritto di salvar la mia vita è in collisione col diritto che egli ha di salvar la sua: qual regola dovrò seguire in tal collisione? Mi trovo in un calessino, e sono sorpreso dagli assassini: fuggo velocemente per salvarmi: in un sentiero angusto stanno giuocando molti fanciulli, cosicchè volendo progredire mi fia forza di schiacciarne alcuni. Se mi arresto sarò trucidato, se non mi arresto ucciderò molti innocenti fanciulli: qual regola dovrà dirigere la mia volontà? Una banda di facinorosi, che scorre la campagna, si impossessa della mia persona: per poter ricuperare la mia libertà mi si domanda che da un mio figlio rimasto in città facessi uccidere un uomo pacifico. Avrò il diritto per salvar la mia vita di dare un sì crudele mandato? Mio figlio per salvarmi ha egli il diritto di eseguirlo? L'incertezza, che cade su di tali quistioni, deriva appunto dalla confusione di cui abbiamo parlato. Se il principio: *serba i diritti*, è assoluto, se il dovere che vi si contiene è inflessibile ed immutabile, io sarò un iniquo, se nel mare strapperò dalle mani del mio compagno il legno che gli serve per salvarlo dal naufragio; perirò dunque, non mancherò al mio dovere. Se vorrò esser giusto arresterò il mio calessino, e perirò piuttosto che uccidere quegl'innocenti fanciulli. Similmente mi guarderò di dare il mandato di uccidere alcuno per salvare la mia vita, e sceglierò piuttosto di morire

io che di far morire un innocente. Queste sono le illazioni sicure che scendono dal principio del dovere. La mia morte che segue in tali circostanze è un effetto delle circostanze, e dell'altrui malvagità; ed io non ho il diritto di vivere colla morte di coloro che non mi offendono.

Ma ragionate sul principio dell'interesse personale, sarete condotti ad illazioni contrarie a quelle che abbiamo espresso. Se io non posso, nè debbo amare gli altri uomini se non che relativamente a me stesso, qualunque riguardo per gli altri dee cessare allora che trattasi di salvar la mia vita; potrò dunque toglier di mano al mio compagno il legno con cui nuota; spinger potrò innanzi il calessino, ed uccidere gl'innocenti fanciulli, e potrò per salvar la mia vita dare il mandato a mio figlio di uccidere un pacifico cittadino.

Coloro, che hanno riguardato come incerte le quistioni morali di cui parliamo, si son divisi in due partiti: alcuni han pensato che si può in tali circostanze determinarsi pel partito favorevole al proprio interesse, cioè alla propria libertà, e qualora due opinioni sono incerte, ciascuna di esse è probabile, e ciascuna può seguirsi con sicurezza di coscienza: un tal sistema chiamasi *probabilismo*. Si stabilisce in esso che se vi sono due opinioni una che favorisce la libertà, e l'altra che favorisce la legge, anche nel caso che la seconda sia più probabile della prima, si può seguire senza pericolo di colpa questa prima opinione. Un tal probabilismo non può ammettersi. Esso è contrario ad una massima generale della nostra ragion pratica: questa vuole che dovendo conseguire un fine si scelga il mezzo, che abbiamo maggiori motivi di credere sufficiente allo scopo che abbiamo in veduta. Inoltre quando l'opinione più probabile favorisce la legge, seguendo questa opinione scegliamo un mezzo sicuro di giungere al fine che è lo adempimento del dovere; ora sarebbe un agire contro la ragione il tralasciare un mezzo sicuro per appigliarci ad un mezzo equivoco ed incerto.

Ma si dirà, seguendo l'opinione più favorevole alla legge io soffro nel mio interesse personale. Il principio dell'interesse, io rispondo, debbe esser subordinato a quel del dovere. Ma vi dissi di sopra che l'incertezza, di cui parliamo, può e dee dileguarsi colla distinzione fra l'utile ed il do-

vere. Una tal distinzione mi lusingo di averla posta fuor di dubbio.

Si domanda inoltre: se ugual probabilità è dalla parte della legge e da quella del nostro arbitrio, qual ragione vi è perchè l'uomo savio e giusto non si possa attenere a questo secondo partito? Io rispondo che, ammessa la distinzione che abbiamo stabilito, le opinioni che ci si presentano come probabili son false, e le contraddittorie son certamente vere. Inoltre nella collisione fra il principio del dovere e quello dell'interesse, il primo dee avere il primato. A probabilità uguali debbo dunque seguire il partito della legge.

§. 140. Ma possiamo noi giungere a dileguare nella morale qualunque incertezza? Locke ha creduto che si può fare una morale come una geometria. Ma Locke, soggiunge il nostro Genovesi, parlava dei principii, e non ebbe l'occhio all'applicazione. Ogni tesi in morale è capevole di dimostrazione; ma non è già ogn'ipotesi. Chiamo ipotesi, continua Genovesi, un fatto circostanziato, a cui si applica la tesi generale. È una tesi: *non ammazzare*: una ipotesi*; vi è caso nessuno in cui può un uomo ammazzarsi?* È una tesi *non rubare*; una ipotesi *vi è caso in cui è lecito rubare?* (1) Una morale universale, dice Ancillon, che conterrebbe l' applicazione dei principii a tutte le relazioni ed a tutte le circostanze della vita non esiste ancora, o almeno non esiste che di una maniera imperfetta; non si può determinare con precisione ciò che tutti gli uomini debbono evitare, perchè non si può giammai esaurire la materia delle relazioni e delle combinazioni possibili (2).

Quando si paragona la morale alla geometria, fa d'uopo notare con precisione le similitudini e le differenze. Le verità della geometria sono necessarie, le verità della morale sono eziandio necessarie; ma le prime sono identiche, le seconde sono sintetiche. La geometria ha delle verità primitive, e la morale ne ha pure. Le illazioni delle verità primitive geometriche sono evidenti mediatamente; ma non tutte le illazioni delle verità primitive morali hanno la stessa evidenza.

(1) *Diceosina t. 1. proemio.*
(2) *Sviluppamento del me umano c. XI.*

Una seconda causa dell'incertezza delle opinioni in morale è dunque, secondo alcuni filosofi, l'oggetto complicato di questa scienza. Vi ha una morale pura e teoretica, ed una morale applicata, ossia pratica; la prima ricerca le regole generali dei nostri doveri, la seconda le applica alle circostanze particolari. Le verità della prima sono tanto evidenti, quanto le proprietà del circolo e del triangolo; ma nell'applicazione di queste verità generali a' differenti casi della vita umana sembra ad alcuni impossibile formare un giudizio certo delle azioni umane per la varietà delle circostanze, una sola delle quali può cangiar l'indole o la qualità di un'azione. Quindi è che i legislatori rare volte far possono una legge che non ammetta qualche eccezione. Altri moralisti, fra i quali Puffendorffio, negano che da ciò risultar possa qualche incertezza nella scienza morale, essendovi certi ed evidenti principii, su i quali si può calcolar la forza che aver possa ciascuna circostanza per variare un'azione morale. Difatti, dicono questi moralisti, se una circostanza varia un'azione, essa cade sotto un'altra categoria, o si trasferisce sotto altri principii non meno certi ed evidenti degli altri per definir la qualità dell'azione variata. Chi negherà che non sia giusta cosa e necessaria il conservar se stesso? Sarà quindi illecito l'esporre la propria vita a pericolo. Ma se la difesa della patria esige un tal sagrifizio, l'esporsi per essa a pericolo è un'azione virtuosa. Ecco una circostanza, qual è il pubblico bene, che varia l'azione e la rende buona da cattiva che ella era. Ma follia sarebbe il rifondere un tal risultamento nell'incertezza della scienza morale. Varia l'azione, ma variano ancora i principii che la qualificano, principii sì nel primo che nel secondo caso evidenti e certi egualmente.

Io convengo che variando le circostanze variano le azioni, ed in conseguenza i principii che le qualificano; ma ciò appunto dee produrre l'incertezza nella morale; se i principii debbono variare in ragione della varietà delle circostanze, il numero di questi principii regolatori doverebbe essere quasi immenso. Ora non sembra che lo spirito umano possa esser capace di aver l'evidenza in tutti i casi varii dell'umana vita. Quindi pare a me che sebbene dobbiamo ammettere essere la morale una scienza certa, perchè ha de' principii certi e delle

illazioni esatte; pure dee concedersi che vi sono dei casi complicati, in cui non traluce con evidenza la regola da eseguirsi. Avverto inoltre che in tanti casi non è sufficiente a guidarci il principio generale: *segui nelle cose dubbie il partito più sicuro*. Poichè alcune volte si disputa se un' azione sia permessa o vietata o comandata. Così nel caso dell' uccisione dell' ingiusto aggressore per salvare la propria vita alcuni con s. Agostino pretendono che una tale uccisione sia vietata dalla naturale legge: *non uccidere alcuno*: altri pretendono che questa uccisione è permessa; ed altri che ella è comandata dal dovere di non essere suicida. Ora è certo che la quistione fra i difensori della terza opinione non può dirimersi col principio enunciato: *nelle cose dubbie segui il partito più sicuro*. Questo principio può servire nel caso che una delle opinioni è per la libertà, e l' altra per la legge; ma non già nel caso in cui tutte e due le opinioni sono per la legge.

Quando una dottrina dice: *devi fare*, e l' altra: *ti è permesso di non fare*, l' una è per la legge, l' altra per la libertà; ma quando l' una dice: *devi fare*, e l' altra: *non devi fare*, sono tutte e due per la legge.

§. 141. Io mi son trattenuto a stabilire le verità generali della moral filosofia; non iscrivendo un' opera circostanziata, sarò breve nella spiegazione de' naturali doveri, contentandomi di esporvi le massime generali, e rinviandovi alle opere estese per l' applicazione delle verità generali ai diversi casi della vita.

Il primo principio assoluto e generale de' nostri doveri si è, come abbiam detto, il seguente: *non offendere alcuno*. Questo principio equivale a questo altro: *non violare i diritti degli altri*. Ma quali son essi questi diritti degli uomini? Il dovere stabilisce il limite della nostra libertà naturale, e questa libertà rinserrata in tale limite è ciò che appellasi *diritto*. Il diritto è dunque un poter fare ciò che non è contrario ai diritti degli altri. I diritti ed i doveri son relativi gli uni agli altri. Se ho un diritto di fare, voi avete il dovere di non impedirmi di fare; tal dovere scende dal principio generale: *non violare i diritti degli altri*.

L' uomo vuol essere felice: egli ha il diritto di esser felice; ma non già il diritto di far servire un altro come un mezzo

cieco alla propria felicità. Da una tal verità scendono i seguenti diritti dell'uomo. I. Egli ha il diritto di vivere e di serbare intero lo stato del suo corpo, cioè ha il diritto di conservar se stesso; II. l'uomo ha il diritto di perfezionar se stesso; III. ogni uomo ha un diritto di libertà di fare tutto ciò che concerne la conservazione e la perfezione di se stesso. Per cagion di esempio. Un uomo ha il diritto di mangiare e di non mangiare, di mangiar il tal cibo e non il tal altro, di mangiar questa quantità e non un'altra quantità. Vedete bene che qui s'intende per *libertà* una indipendenza dall'altrui volere. Ponete che nel fare le dette cose sia conforme alla ragione che io dipenda da un altro mio uguale nei diritti, allora io non avrò un potere di conservarmi e di perfezionarmi, ed un altro potrebbe impedirmi di conservarmi e di perfezionarmi, il che è contro l'ipotesi. Coi dritti dunque della conservazione e della perfezione di se stesso va intimamente congiunto quello della libertà circa i mezzi di conservarmi e di perfezionarmi. E perciò il diritto di giudicare su i mezzi della mia conservazione e della mia perfezione appartiene a me e non ad altri.

Ma su questo terzo diritto di liberta conviene fare un'osservazione importante. L'uomo nasce in uno stato di debolezza, tanto riguardo al corpo che riguardo allo spirito; egli perirebbe senza il soccorso degli altri uomini; egli non è nel caso, sino da' primi momenti della sua comparsa su di questa terra, di seguire il proprio giudizio e di trovare i mezzi opportuni per la sua conservazione e per la sua felicità. Egli nasce dunque in uno stato di subordinazione e di dipendenza dall'altrui volere, non mica in uno stato di libertà. Il padre e la madre hanno un dovere di vegliare alla conservazione ed alla felicità della loro prole; un tal dovere dee esser congiunto con un diritto ne' genitori su i mezzi conducenti alla conservazione ed alla felicità della propria figliuolanza.

Quando si parla di diritti, si suppone che l'uomo sia nel caso di far uso della sua libertà e di consultare la sua ragion pratica su le regole da seguire, tanto relativamente al dovere che relativamente al proprio interesse. Ecco dileguato l'equivoco. Il diritto nasce, quando il dovere si manifesta; e la

manifestazione del dovere richiede un certo sviluppamento delle facoltà intellettuali.

I tre diritti, de' quali abbiamo parlato, si chiamano *diritti ingeniti.* Ma vi sono de' *diritti acquistati.* Questi derivano o da fatti legittimi o dai patti. Un fatto dicesi *legittimo* se è di nostro diritto il farlo, e se si fa senza offendere il diritto di nessuno. Dove si opera senza diritto, come la cagione è zero in morale, così l'effetto è zero in diritto: e se si opera contro il diritto altrui, l'azione è un delitto. Da ciò segue che le violenze e gl'inganni non possono giammai produrre diritto alcuno.

Il prendere alcune cose, che non sono state da alcuno occupate, e di servirsene per la propria conservazione e per la propria felicità, è certamente un fatto legittimo. Se ho il diritto di vivere e di vivere nel miglior modo possibile, ho certamente il diritto di far uso de' mezzi che sono necessarj per tale fine. Quindi ogni uomo nasce col dritto di servirsi di tutto quello che può conferire alla sua conservazione (1).

Da ciò segue che niun uomo può legittimamente impedire all'altro uomo l'uso dell'antecedente diritto; perchè se può impedirlo, segue che l'altro non ha diritto, il che è contro l'ipotesi. Vi sono delle cose delle quali uno servendosi non può un altro servirsi. Se prendo de' frutti di un albero per mangiarli, quelli che io mangio non possono certamente servir di alimento ad un altro; il dritto di servirmi di tali beni della natura è dunque lo stesso del diritto di farli *miei.* Si dice *proprio* un bene, quando il dritto che ho di servirmi di esso appartiene a me solo e non ad alcun altro. Il diritto dunque di far proprii alcuni beni è un diritto ingenito. Un tal diritto chiamasi *diritto di proprietà.* Il diritto di proprietà sopra alcune cose, il cui uso mi è necessario per conservarmi ed esser felice, è dunque un diritto ingenito. Il diritto poi di proprietà sopra alcuni dati beni particolari è un diritto nascente da un fatto legittimo. Il primo diritto è lo stesso in tutti gli uomini, il secondo è esclusivamente di colui il quale ha in suo favore il fatto legittimo dell'occupazione. Per ca-

(1) *Salvi sempre i diritti altrui.*

gion di esempio, prima che alcuno avesse occupato un arbore, un'animale, ogni uomo ha un diritto ingenito di servirsene; ma tosto che uno prese i frutti del primo, e si è impossessato del secondo, un altro non ha più diritto di rapirgli tali beni, poichè essi son divenuti di proprietà dell'occupante, il quale ha su di essi in particolare un dritto acquistato di proprietà.

Vi sono alcune cose le quali non si consumano coll'uso che di esse si fa; e perciò dopo che uno se ne serve, un altro potrebbe ancora servirsene. Per cagion di esempio, dopo di aver io raccolto i frutti di un albero, un'altro potrebbe l'anno seguente raccoglierli per se; dopo di avermi io servito del latte di una pecora, potrebbe un altro avere dalla stessa del latte e servirsene. Ora si domanda: *il dritto di proprietà può egli pure estendersi alle cose che coll' uso non si consumano?* Mi è egli permesso di prendere una porzione di terreno che da altri non è stata occupata, e farla mia in modo che in qualunque tempo competa a me solo il dritto di servirmene? Ogni uomo ha il diritto per quanto dura la sua vita di servirsi di ciò che è necessario a vivere, e vivere nel miglior modo possibile. E perciò se si ha presa una porzion del comune quanto basti alla vita e felicità, e l'usa per sussistere e per esser felice nel miglior modo possibile, ha così il diritto di servirsene per quanto vive, come ha diritto di vivere. Ora egli non potrebbe servirsene, dove altri avesse il diritto di toglierla, o d'impedirgliene l'uso; il diritto dunque di servirsi di tal porzione per quanto egli vive compete a lui solo, ed ogni altro ha il dovere di non contrastarglielo mai. Ma il diritto di servirsi di qualche parte delle cose comuni unito al diritto di escludere ogni altro per quanto dura la propria vita dicesi *proprietà* o *dominio*. Il diritto di proprietà può dunque ancor estendersi alle cose che non si consumano coll'uso.

Ma osservate che il diritto di proprietà non può essere in origine illimitato: sarebbe assurdo che un uomo avesse il diritto di occupare tutta la terra e di escluderne gli altri. La misura di tal diritto è il bisogno.

I diritti ingeniti dunque possono ridursi ai quattro seguenti: diritto della propria conservazione, diritto della propria per-

fezione o felicità, diritto di libertà in fare tutto ciò che si giudica condurre alla propria conservazione e felicità, diritto di proprietà su di ciò che si acquista legittimamente. Con questi quattro diritti va unito il dritto di difesa degli stessi. Un tal diritto di difesa, generalmente parlando, è incontrastabile. Se ho il dritto alla mia vita ed ai miei beni, ho anche il diritto, per difender la mia vita ed i miei beni, di chiudere le porte della mia casa e de' miei magazzini; ho il diritto di fuggire dai ladri e dagli assassini. Fin qui il diritto di difesa non incontra difficoltà alcuna. Ma ho io per difendere i miei diritti il diritto di far male agli altri? Qui incomincia l' incertezza e la disputa. Alcuni filosofi pensano che il precetto: *non offendere alcuno*, è assoluto, e non soggetto ad alcuna eccezione; altri pensano che il diritto di difesa è infinito: fra questi due estremi vi sono le opinioni medie. Vi ho parlato di tali dispute di sopra, non mi trattengo ulteriormente su di tal materia.

Vi sono altri due diritti ingeniti dell' uomo de' quali comunemente i moralisti pare che non ne tengano conto non numerandoli cogli altri. Questi sono il diritto alla stima degli altri uomini, e quello di esser soccorso nei proprii bisogni. L' uomo ama la propria riputazione; un giudizio onorevole che gli altri formano sul suo conto è per lui uno de' più dolci piaceri della vita; ed un giudizio svantaggioso è per lui una pena. Il diritto poi del soccorso reciproco è proclamato in tutti gli uomini dalla voce della natura. Questo diritto nell' uomo bisognoso si dee limitare alla domanda del soccorso: i moralisti lo chiamano perciò *diritto imperfetto*. Esso non cade sotto il precetto: *sii giusto*: ma sotto l' altro: *sii benefico*. L' uomo che viola il primo diritto è *ingiusto*, colui che viola il secondo è *inumano*. L' omicidio, la mutilazione, le percosse, la schiavitù personale, il furto, la calunnia, la maldicenza, si oppongono alla giustizia, e tutte queste violazioni de' diritti perfetti degli uomini son proibite dal precetto *non offendere alcuno*. L' essere sordo alle voci dell' indigenza il non esser commosso dalle lagrime della vedova e del pupillo, è un violare la legge *sii benefico*.

I doveri enunciati si estendono eziandio ai nostri nemici. Un uomo che ingiustamente ci offende viola il proprio dovere; ora

una tal violazione non può far cessare il nostro dovere il quale resta sempre in vigore. Una tal verità è anche ammessa da quei filosofi che spingono al di là de' giusti limiti il dritto della difesa. Eglino insegnano essere il male, che ad altri si reca difendendoci giustamente, un mezzo per evitare la nostra offesa, e che sarebbe un delitto dilettarci del male dei nostri nemici, cioè volere il male di loro per se stesso e come ultimo fine della nostra volontà; nel che consiste l'odio. Noi, dicon costoro, dobbiamo eziandio amare i nostri nemici nell'atto stesso della difesa, ed impegnarci a far loro il più minore de' mali, e quanto solo basta per difendere i nostri diritti, e pel solo fine di difenderci.

§. 142. La massima: *rendi a ciascuno il suo diritto*, riguarda due specie di doveri, alcuni hanno luogo dopo di aver offeso gli altrui diritti; altri hanno luogo dopo l' acquisto di certi diritti in forza de' patti.

Dopo l' offesa nasce in noi il dovere di riparare nel miglior modo possibile il danno derivato dall' offesa. Un uomo ha una numerosa famiglia; egli l' alimenta col sudor della sua fronte; un ingiusto l' uccide, e toglie all' innocente famiglia il sostegno e la pace facendola cadere nella desolazione e nella miseria. Supponiamo per rendere la cosa più sensibile che l' uccisore sia occulto, e nel caso di sottrarsi al rigor della legge civile; ma che il rimorso della propria coscienza lo segua in tutte le sue azioni, e lo tormenti crudelmente. Che farà egli questo omicida che suppongo ravveduto? Non potrà certamente ridonare la vita all' ucciso; ma egli può e dee sollevare la famiglia da lui desolata: egli ha un dovere indispensabile di riparare il danno da lui all' innocente famiglia derivato: egli ha il dovere di dare almeno quello che a lei dava il morto padre. *Rendi il diritto alla famiglia offesa*, grida all' uccisore la voce del dovere: l' adempimento di un tal sacro dovere può, almeno in gran parte, far tacere la voce afflittiva del rimorso; e fare che un pentimento verace non apparente gli renda quella calma che ha perduta. Un furioso si avventa per un' offesa chimerica contro un industre agricoltore in modo che gli tronca un braccio o una mano; ciò rende l' agricoltore inabile al travaglio: il furioso offensore ha il dovere di pagar tutte le spese della guarigione, e di compensare all' offe-

so il danno proveniente dalla cessazione delle sue fatiche. Un calunniatore tira addosso colle sue calunnie ad un uomo di merito una serie di mali; egli è nel dovere di ristabilire la riputazione dell' offeso, e di compensargli tutti i danni derivati dalla calunnia. (1). Dal precetto dunque: *rendi a ciascuno il suo diritto*, discende il dovere di riparare il danno cagionato all' ingiustamente offeso dal delitto.

Se dico ad un mio simile: improntatemi il vostro cavallo per fare un viaggio sino al tal luogo, ed egli mi dice di sì, colla condizione però che io non me ne serva per un viaggio più lungo, e che somministri al cavallo medesimo una data misura di biada, in questo caso il padrone mi cede il dritto dell' uso del cavallo con alcune condizioni, ed io accetto la cessione con tali condizioni: questo reciproco consenso su di talune cose costituisce un *patto*. Fatto il patto, di cui abbiam parlato, è evidente che io servendomi del cavallo pel luogo espresso nel patto, me ne servo con dritto, perchè nulla fo contro il dritto altrui; ma se me ne servo per un luogo più lontano di quello espresso nel patto, io offendo il diritto di proprietà del padrone del cavallo; come l' offendo se non somministro al cavallo la convenuta misura di biada. Similmente se il padrone del cavallo pretendesse da me pagato l' uso del cavallo, che egli gratuitamente mi ha concesso, offenderebbe il mio diritto; perchè in forza della sua cessione io ho acquistato il diritto dell' uso del cavallo sino al luogo espresso nel patto. Dalla legge dunque: *rendi a ciascuno il suo diritto*, deriva l' altra: *serba i patti*. Ogni patto trasferisce un diritto, perchè i diritti hanno tutti per fine la nostra felicità ed il nostro dovere; e perciò se il trasferirlo è da me stimato un bene o un dovere, ho il diritto ingenito di trasferirlo, e l' altro un eguale di acquistarlo: il diritto trasferito è così proprio di

(1) *E' però difficile riparare il danno, perchè l' infelice calunniato resta sempre con qualche macchia in faccia al publico credulo più facilmente al male che al bene. Quando la neve è stata imbrattata chi le restituirà il suo candore? Pensino bene questi che son tanto proclivi a malmenare anche per leggerezza la fama altrui, quanto danno recano e quanto è difficile rimediare!!*

colui, a cui si trasferisce, come ogni diritto innato; la violazione dunque di un tal diritto è contraria alla legge naturale.

Il precetto *serba i patti*, è un precetto evidente, ed universalmente riconosciuto da tutti gli uomini.

La promessa è una dichiarazione di voler dare qualche cosa al mio simile, o di fare qualche cosa per lui; onde è essa la cession di un diritto che faccio ad un altro, ad una cosa, o ad un'azione che da me dipende. Perchè sia la promessa perfetta, e dia a chi si promette un rigoroso diritto di esigere la esecuzione della data parola, essa debbe esprimere in termini chiari e precisi non solamente la volontà attuale di dare altrui una cosa, o di fare un' azione; ma eziandio di persistere costantemente nella stessa volontà trasferendo in altri il diritto di esigerne l'effetto, a cui mi sono impegnato colla parola. In tal caso ciò che prima si poteva fare o non fare, o fare verso chi si voleva, non è più in nostra libertà, ma dobbiamo fare ciò in favore di colui, al quale colla promessa abbiamo ceduto il diritto alla cosa o all'azione. Le promesse sono una specie di patti, ed in conseguenza il dovere di adempir le promesse discende dall' altro più generale di serbare i patti. Ma vi sono certe cagioni che rendono invalidi i patti, e perciò le promesse. La prima si è, quando il motivo del patto è un errore. Propone Marco Tullio un caso di un soldato che era stato istituito erede dal padre con testamento; si sparse la voce che il figlio fosse morto in battaglia: su questa voce il padre cangiò il testamento ed istituì un altro erede. Dopo la morte del padre ritornò il figlio, e dimandò la eredità di suo padre. Fu posto il caso in controversia su i principj del diritto civile. Ma non vi era luogo a quistione secondo i dettami del diritto naturale. Quel padre non avea cambiato il testamento se non per la per suasione in cui era della morte del figlio. Trovata falsa la notizia, la volontà posteriore del padre diventa nulla, essendo caduta la base su la quale essa era fondata. Il consenso di un uomo poggiato su l'errore è un consenso condizionale; *io v' istituisco erede se mio figlio è morto*, tale è lo stato della volontà di colui che testa nel caso in quistione.

Se l' errore invalida il patto, molto più l' invalida il dolo: se voi m' ingannate facendomi credere che mio figlio è morto,

ed io vi prometto su questa base falsa una cosa quale che siasi, una tal promessa derivando da un dolo è invalida: essa è una promessa condizionale. I diritti degli altri non possono divenir nostri, se non in quanto il cedente voglia, e con quella condizione che voglia farli nostri.

Si disputa se le promesse derivanti dalla minaccia e dal timore sieno valide. Un assassino minaccia la mia vita, se io non gli prometto una grossa somma di danaro, una tal promessa è ella per me obbligatoria? Alcuni filosofi dicono di no, altri dicono di sì. L'assassino dicono i primi non ha il diritto di avere da me il danaro promessogli, e di esigere l'adempimento della promessa; poichè un delitto non può produrre diritto alcuno. Ora se egli non ha il diritto di esiger da me l'adempimento della promessa, io non ho il dovere di adempirla. Il timore, dicono gli altri, non impedisce totalmente il consenso, concorrendovi sempre la volontà di chi promette, sebbene sia mosso a promettere da una causa esteriore, che per altro non toglie all'uomo l'interno attivo principio che appellasi volontà, la quale sotto qualunque esterna impulsione non perde la sua attività, e sempre ritiene l'assoluto potere di resistere. Onde quantunque coll'arbitrio libero dal timore l'uomo non avrebbe promesso, egli è vero nondimeno che anche sforzato ha voluto promettere.

Ma la quistione non mi sembra posta nel suo vero aspetto. L'uomo che promette per timore ha una volontà di pronunziar le parole, le quali esprimono la volontà di dare o di fare, e di persistere costantemente nella stessa volontà di dare o di fare; ma potrebbe non aver egli la volontà di parlar con verità, e quindi potrebbe voler esprimere una volontà che egli non ha. Ciò posto si domanda; *l'uomo in caso di grave timore può egli mentire per evitare il male che gli si minaccia?* Più si dimanda: *nel caso che non potendo mentire, egli mentisca, è obbligato ad adempier la promessa?* Più si dimanda: *nel caso che egli non ha voluto mentire, è obbligato di adempiere la promessa che un grave timore gli ha fatto fare?* Ecco come la morale filosofia dà de' casi complicati assai. Supponiamo che l'uomo non potendo mentire, mentisca nella promessa; in tal caso sembra che non abbia il dovere di adempierla, perchè manca in colui, che ha violenta-

ta la promessa, il diritto all' azione dalla quale nasce la promessa. Un uomo mi domanda del soccorso, io prometto di darglielo, egli ha il diritto di domandarmelo, e perciò un diritto all' azione che ha fatto nascere la mia promessa: se colla pistola alla mano mi domanda una borsa di danaro, non ha certamente diritto all'azione da cui nasce la consegna della borsa, o pure la promessa di darla. Or se io non ho avuto la volontà di darla, la borsa per mancanza di questa volontà non può giammai diventar giustamente di un altro. Un mio diritto non può diventar tuo, se non v' interviene realmente la mia volontà di cederlo. Io ho supposto che non si possa mentire; ma vi ha di coloro i quali pretendono essere in tal caso lecito il mentire; e così una quistione ci mena ad un' altra. Ma vi dissi che l' oggetto di questa opera è di darvi delle regole generali, non già di occuparvi di quistioni complicate.

Ma nell' esame del valore delle promesse, ed in generale de' patti, entrar debbe pure la natura della cosa che si promette. La cosa o l' azione, che forma l' oggetto del patto o della promessa, dee essere in nostro potere tanto fisicamente, che moralmente, cioè bisogna che da una parte non ecceda le nostre forze, e dall' altra non sia vietata dalla legge. Il principio è giusto d' ambe le parti. Imperciocchè chi promette intanto si obbliga a mantener la promessa, in quanto è padron di disporre in favore di un altro delle cose ed azioni che sono in suo potere, onde nulla vieta ch' egli imponga a se stesso la necessità di dare una cosa, o di fare un' azione pel suo simile. Ora nell'ipotesi che la cosa o l'azione superi le sue forze, egli non può impegnarsi nè all'una, nè all' altra; giacchè è nullo oppur illusorio l' impegno di fare una cosa impossibile. Parimenti lo impegnarsi a fare una cosa illecita in se stessa per esser contraria alla legge rende nullo l' impegno per difetto del potere morale. Poichè la legge, che la proibisce toglie il diritto di farla; e quindi ci inabilita a promettere l' esecuzione.

Ma i moralisti propongono su l' oggetto illecito de' patti e delle promesse varie quistioni. Si chiede se dopo che una parte ha commesso il delitto, al quale si era impegnata con una promessa, l' altra sia tenuta a pagar la mercede che aveva promesso. Su questo punto sono discordi fra loro i moralisti:

Grozio, e s. Tommaso sostengono l' affermativa; altri sostengono la negativa. A me sembra più probabile la prima opinione: quando io prometto senza violenza una cosa, su di cui ho il diritto, il mio diritto passa in forza della promessa ad un altro. Questo principio non soffre eccezione; ora io ho un diritto su la mercede promessa, e questo diritto lo cedo volontariamente e liberamente ad un altro; debbo dunque adempier la promessa.

Qui mi si presenta di nuovo l'occasione di farvi osservare l'insufficienza del tuziorismo per dirimere tante quistioni morali. Coloro che sostengono l'opinione contraria a quella da me adottata insegnano, che le meretrici non hanno il diritto di esigere la mercede convenuta dopo d'aver commesso il delitto: eglino aggiungono esser le meretrici obbligate alla restituzione del danaro o prezzo qualunque ricavato dalla loro prostituzione. Ora domando: quale delle due opinioni è la più sicura? L'una dice: *dovete dar la mercede convenuta:* l'altra dice: *avete il dritto di non darla*: la prima sembra del partito della legge, la seconda del partito della libertà. Ma rovesciamo il caso: i difensori della prima dicono alle meretrici: *non avete il dovere di restituire l' acquistato colla vostra prostituzione*, *ed avete il diritto di ritenerlo.* Questi stessi moralisti dunque che in un caso combattono pel partito della legge, per non cadere in contraddizione con se stessi debbono combattere nel caso rovesciato pel partito della libertà. La stessa opinione dunque che in un caso è per la legge, in un altro è per la libertà.

Mi sorprende qui una contraddizione del celebre moralista Pietro Tamburini. Egli sostiene che secondo le massime della legge naturale nè colui che ha fatto il delitto può in virtù di un diritto esiger la ricompensa promessa, nè chi l'avea promessa è tenuto in coscienza a pagarla. Egli sostiene in secondo luogo che il promettente non ha diritto di ripeter la mercede dopo d' averla data. Dopo di ciò l'autore citato soggiunge in favore della seconda opinione quanto segue: egli è vero che l' esecutor del delitto possiede la cosa per titolo inonesto e cattivo, *ma da ciò ne segue che egli non può in coscienza ritenerla, e che è obbligato a restituire l' infame prezzo della sua iniquità. Ma non segue che chi l' ha ceduta abbia*

diritto di ripeterla. Se chi riceve per un delitto non merita di ritenere il turpe salario, l'altro merita ancor meno di riaver ciò che ha dato (1).

Ma con buona pace del valente uomo ciò mi sembra una contraddizione. Se io non ho diritto di ripetere la mercede data alla meretrice, ella non ha il dovere di restituirmela. Non può supporsi dovere in lei senza diritto in me.

§. 143. Il patto è il consenso della volontà di due o più individui nelle stesse promesse. Ogni patto contiene perciò o una promessa fatta da una delle parti, ed accettata dall'altra, o promesse scambievoli, e scambievoli accettazioni delle stesse promesse. Io prometto di darvi una data cosa; voi accettate la mia promessa; ecco un patto che chiamasi *donazione*, in cui una parte sola promette, e l'altra non fa che accettar la promessa. Io prometto di darvi un bove, e voi promettete di darmi tante pecore. Voi accettate la mia promessa, io accetto la vostra: ecco un patto in cui vi sono due promesse, e due accettazioni. L'oggetto del patto è la cosa o l'azione. I due esempii rapportati son patti il cui oggetto son le cose. Ma se prometto di difender la vostra causa innanzi al tribunale che dee giudicarla, l'oggetto di questo patto è l'azione. I contratti son dunque patti, ed io userò indifferentemente l'uno e l'altro vocabolo. Dirò un patto di donazione, ed un contratto di donazione, un patto di compra e vendita, ed un contratto di compra e vendita.

I contratti si dividono in contratti *gratuiti*, ed in contratti *onerosi*. I primi hanno per fine l'interesse di una delle parti solamente. I secondi l'interesse scambievole de' contraenti. Partono i primi dalla radice della beneficenza universale che lega, come in una famiglia, tutto il genere umano con un commercio reciproco di benefizii pel soccorso de' vicendevoli bisogni. Tali, per esempio, sono gl' imprestiti, le donazioni. I secondi poi partono dal fondo di un interesse reciproco che impone a' contraenti un vicendevole peso. Essi costituiscono il commercio, il quale consiste nel cambiare il soverchio con quel che ci manca. Voi avete molto grano, e mancavi del vino: io ho molto vino, e mi manca del grano. Voi mi darete

(1) *Lez. di filos. mor. tom. 7. l. XLIX.*

una quantità di grano, ed io vi darò una quantità di vino; un tal contratto è permutatorio, o oneroso, poichè risulta uno scambievole vantaggio a tutti e due i contraenti. I gratuiti vennero in sussidio dei doveri della beneficenza: essi convertirono questo dovere imperfetto in dovere perfetto e di rigorosa giustizia.

§. 144. Nella classe de' contratti gratuiti tiene il primo luogo la donazione. Questa si fa col trasferire gratuitamente una cosa nostra nel dominio di un altro. Nella donazione il donatario riceve gratuitamente un benefizio dal donante.

La coscienza annuncia al donatario il dovere della gratitudine verso il donante, ella condanna l'ingratitudine. È questo un fatto incontrastabile; ma si cerca di rimontare al principio del dovere della gratitudine: io credo che il precetto: *sii grato al tuo benefattore*, può riguardarsi come primitivo; e perciò siccome la massima parte de' doveri di giustizia si deducono dai due principii: *Non offendere alcuno. Rendi a ciascuno il suo diritto:* così anche per i doveri relativi alla beneficenza vi sono due principii. *Sii benefico, sii grato al tuo benefattore.* Si può ancora tentare di stabilire il dovere della gratitudine a questo modo. Secondo abbiam detto è una massima della nostra ragion pratica: *La virtù merita premio:* ella annuncia il dovere per l'essere ragionevole di fare quanto è per lui possibile che una tal massima abbia la sua realtà. Dobbiamo dunque quando il possiamo premiar la virtù. Ora il benefizio è un atto di virtù, dobbiamo dunque premiarlo, cioè dobbiamo rendere bene per bene al nostro benefattore, il che vale quanto dire che dobbiamo essergli grati, la gratitudine appunto consistendo nel rendere bene per bene al nostro benefattore

Nè si dica che un altro può essere virtuoso senza essere nostro benefattore; e che il raziocinio rapportato non dimostra che nel benefizio dobbiamo preferire il benefattore ad un altro; poichè non potendo noi beneficar tutti, ed essendo nella necessità di sciegliere, dobbiam avere una ragion particolare della nostra scelta, acciò la scelta non sia capricciosa; e questa ragione si trova appunto nel benefizio che abbiamo ricevuto.

Si possono commettere due specie d'ingratitudine: l'una

consiste nel non riconoscere il beneficio come beneficio, e l'altra nel rendere male per bene al benefattore commettendo attentati contro l'onore di lui, ec. La prima chiamasi ingratitudine *negativa*, la seconda ingratitudine *positiva*.

Si domanda, se sia permesso di donar tutti i nostri beni senza ritenerci neppure il necessario per noi; e si risponde da'moralisti che non è permesso. Sarebbe questo un caso, in cui la forza diffusiva eccede su la concentriva, secondocchè parla Genovesi. La prima regola della beneficenza è di non ridurre noi medesimi nello stato di non poter vivere se non che di beneficenza (1).

Fra i contratti benefici si ripongono il comodato, il precario, ed il mutuo, nei quali uno dà all'altro una cosa, sinchè dura il bisogno senza esigere prezzo alcuno. Il dare per un certo uso gratuitamente una cosa con obbligo di restituire la cosa stessa dentro un certo tempo si dice *comodato*. Il dare una cosa alla preghiera di colui che la piglia ad imprestito senza fissare il tempo di restituirla, coll'arbitrio di richiamarla quando piace a chi la dà, si dice un *precario*. Si appella poi *mutuo*, quando si dà la cosa ad imprestito per consumarla coll'uso ritenuto l'obbligo di restituire non la stes-

(1) *Perchè non deve esser permesso donar tutto il suo? Qualora questa dottrina fosse vera, molti sarebbero persone immorali, cominciando dagli Apostoli i quali lasciaron tutto, e indipendentemente da idee religiose, furono ammirati quindi per il loro disinteresse. Posso aver beni di fortuna e donarli tutti, salvi sempre gli altrui diritti, non lasciando per me altro che l'uso delle braccia, o dei talenti che possegyo, e con l'esercizio e la fatica procacciarmi di che vivere. Così facendo a chi son dannoso? Mi si dirà: se voi ammalate chi vi mantiene? Sarete a tutto carico della società. Ma la società o chi ebbe il mio ha l'obbligo di mantenermi, quando non son più in grado di guadagnarmi la sussistenza col sudor della mia fronte. Bensì, avuto riguardo all'ingratitudine che disgraziatamente annida nella società, il donar tutto il suo senza provvedere in un modo certo qualunque siasi alla propria sussistenza futura per ogni caso, potrebbe meritare il titolo di imprudenza.*

sa cosa, ma una simile o l'equivalente. Da ciò si comprende la differenza di questi tre contratti dalla donazione. In questa il donante cede al donatario il dritto di proprietà; ma nel comodato e nel precario il diritto di proprietà rimane al padrone della cosa, e questi ne cede solamente l'uso sino ad un certo tempo. Nel mutuo il padrone cede la proprietà, ma col patto di avere fra un certo tempo l'equivalente.

Da queste differenze segue che se la cosa perisce per gli eventi naturali, nella donazione perisce pel donatario, nel comodato e nel precario perisce pel padrone, nel mutuo perisce pel mutuatario. È una regola incontrastabile: *se la cosa perisce, perisce pel proprietario. Res quae perit domino perit.* Il deposito è una convenzione, colla quale una persona dà ad un'altra qualche cosa in custodia per esserle restituita, quando le piacerà di ripigliarsela. Il depositario è tenuto ad avere per le cose depositate la medesima cura che ha per le sue. La proprietà rimanendo al padrone del deposito, se la cosa perisce senza colpa del depositario, il danno va a carico del padrone.

Vi è un deposito, osserva saviamente Genovesi, di cui non parlano nè le leggi nè i casisti; ed è quando io depongo me, o un mio figlio, mia moglie ec. alla fede ospitale, o sotto la protezione di un potente. Tutti i popoli, anche i più barbari, lo hanno riputato santo ed inviolabile, anche in persona de'nemici. Serse ricevette, colmò di ricchezze, e protesse Temistocle, colui che gli avea più nociuto. Achille, ancorchè non molto riverente del Jus e di Temi, ricevette gentilmente Priamo, e'l trattò con fede ospitale. Violare i penati fu stimato dai Latini cosa esecranda.

Tra i contratti benefici si sogliono collocare anche le procure, i mandati, le commessioni, co' quali atti s'intende che una persona che non può agir per se stessa o per assenza, o per malattia, o per altre cause, elegga un'altra per assistere a qualche affare autorizzandola a fare in nome suo ciò che farebbe egli stesso, se agisse in persona.

La fidejussione è un contratto benefico, col quale una persona si obbliga gratuitamente ad adempiere l'obbligazione di un'altra, qualora questa non l'adempia.

§. 145. Spesso un uomo abbonda di una cosa che manca ad un altro; ciò dà origine a' contratti che si dicono permutato-

rii. Ogni contratto, nel quale non si vuol ricever meno di quel che si dà, nè dar più di quel che si riceve, chiamasi permutazione estimatoria. Per la natura dunque di tali contratti si richiede perfetta eguaglianza di prezzo tra quel che si dà, e quel che si riceve. Al contratto di estimatoria permutazione appartengono quei quattro, *vi do acciò mi diate, faccio acciò facciate, do acciò facciate, faccio acciò diate*, che diconsi contratti innominati: i Latini gli chiamano così, *do ut des, facio ut facias, do ut facias, facio ut des.* Per cagion di esempio, vi do del danaro acciò mi diate del grano, vi lavoro il vostro campo acciò voi facciate da medico nelle malattie della mia famiglia, vi do del danaro acciò voi lavoriate il mio campo, vi lavoro il campo acciò mi diate del danaro.

Da ciò vedete che i contratti benefici possono cambiarsi in contratti permutatorii. Il comodato può trasmutarsi in affitto. La donazione in permuta, o in compra e vendita. Il mandato in un contratto innominato, *vi dò acciò facciate*. Riguardo al mutuo disputano i moralisti, se può trasmutarsi in contratto permutatorio in modo che si convenga che uno dia ad un altro del danaro col patto che il mutuatario dopo un dato tempo sia obbligato di restituire non solamente la stessa quantità del danaro, ma un dippiù per l'uso del danaro. Coloro che difendono come lecito un tal contratto ragionano a questo modo: è lecito il contratto, con cui vi dò il mio cavallo per un dato viaggio, acciò dopo il viaggio mi restituiate il cavallo, e paghiate una certa somma per l'uso che io vi ho dato del mio cavallo; similmente dee esser lecito che io vi dia l'uso del mio danaro, acciò voi mi diate qualche somma per tal uso. Gli avversarii dell'interesse o frutto del danaro non trovano esatto il paragone che vi ho recato. Quando io vi do in affitto il mio cavallo, la proprietà del cavallo resta presso di me, se il cavallo perisce, perisce per me; se l'uso lo deteriora, lo deteriora a mio danno: non può dirsi lo stesso del mutuo, poichè se io vi do a mutuo una certa somma di danaro, e tal danaro dopo la consegna vi è rubato, il danaro è di vostra pertinenza.

Vi ho detto più volte che l'esame circostanziato delle quistioni particolari di morale non entra nel piano di questa ope-

ra elementare. La quistione su l'uso del danaro è stata trattata tanto filosoficamente che teologicamente. Filosoficamente sono per l'uso del danaro quasi tutti gli scrittori del diritto naturale, ma vi sono pure degli scrittori illustri che sono contrarii all'uso del danaro; fra questi si possono annoverare Domat, e Tamburini.

§. 146. Ma ritorniamo a' contratti permutatorii: per la natura di tali contratti si richiede perfetta eguaglianza di prezzo tra quel che si dà e quel che si riceve. Ma in che cosa consiste questa eguaglianza di prezzo? La misura comune del prezzo delle cose è presentemente la moneta. Se quello che mi date vale la stessa quantità di moneta di quella che vale la cosa che io vi do, l'eguaglianza è serbata; altrimenti la eguaglianza è violata.

Ma giova il risalire all'origine del prezzo delle cose. I nostri bisogni sono la prima sorgente del prezzo delle cose, ed il prezzo è *la potenza di soddisfare a' nostri bisogni*. Ogni cosa che ha tal potenza è da noi pregiata. Quelle sole cose non hanno valore alcuno le quali o non hanno alcuna efficacia da soddisfare a' nostri bisogni; o se l'hanno son tali che non mai mancano ad alcuno, siccome è per avventura l'aria, l'acqua ec. (1). Conviene nondimeno osservare che molte cose, e direi tutte, per aver valore hanno bisogno dell'opera dell'uomo. Le ossa degli animali, le loro pelli, ec. non hanno valore se non che per l'arte umana che sa manovrarle e ridurle agli usi de' popoli culti. Datemi della seta, e niun' arte di manovrarla, ella sarà di niun valore. Per tal ragione nulla si perde nelle gran città, poichè non vi mancano per ogni specie di cose de' lavoratori, che sanno ridurle a servire ai bisogni umani. Di qual uso sarebbe il legname, se l'uomo ignorasse il fuoco, e l'arte di manovrare il legname?

Il rapporto delle cose a' nostri bisogni costituisce la quantità del prezzo delle cose. Se i bisogni di un tempo sono doppii di quelli di un altro, rimanendo la quantità delle cose la

(1) *In qualche circostanza anche l'acqua può acquistare un prezzo e grande. Quei che scorrono i deserti dell'Arabia o dell'Affrica sanno qual valore ha talvolta avuto una tazza di acqua.*

stessa, il prezzo in questo tempo di doppii bisogni, sarà pure doppio; se poi la quantità delle cose cresce come cresce il bisogno, il prezzo resterà invariabile; ma se la quantità delle cose nel tempo stesso che crescono i bisogni è minore, allora il prezzo delle cose crescerà tanto per la minorazione della quantità delle cose che pel crescere de' bisogni. Questa verità col linguaggio matematico si esprime così: *Il prezzo delle cose è in ragion composta della diretta de' bisogni, e della reciproca della quantità delle cose stesse.*

Ciò vale riguardo al prezzo relativo della stessa specie di cose nelle differenti circostanze de' diversi tempi. Ma come valutare una cosa relativamente ad un'altra? Per cagion di esempio come determinare il prezzo di un bove relativamente a quello di un tomolo di grano? Supponiamo che si abbia bisogno di mille tomoli di grano e di cento bovi: per semplificare la quistione suppongo che ciascun bove abbia un'egual potenza di soddisfare ai nostri bisogni: in tal caso cinque tomoli di grano valgono un bue. Il conoscitore della quantità delle cose, e di quella de' bisogni essendo il pubblico, segue che alla voce pubblica appartiene il determinare il prezzo delle cose.

I primi uomini delle nazioni, che ora sono culte, non conoscevano altro commercio, se non quello il quale si fa permutando. In questi primi tempi non vi era ancora alcuna cosa che servisse di rappresentante di tutte le altre. Ora come avvenne che siasi stabilito un rappresentante del valore di tutte le cose? Io vi dirò su di questo oggetto brevemente qualche cosa.

Supponiamo che io dovessi far molto cammino per far acquisto di alcune cose: avendo io molta quantità di grano, se non avessi altro mezzo di acquistar le cose di cui ho bisogno se non che di permutarle col grano, una tal permuta si renderebbe per me o impossibile, o almeno molto disagevole: ma se ho del danaro, e posso dando del danaro acquistarla, in tal caso l'acquisto mi sarà facile. Il bisogno dunque di una cosa facile ad esser trasportata ovunque fece per conseguenza pensare ad un rappresentante del valore delle cose. Un uomo, che aveva alcune cose superflue, le quali non poteva facilmente trasportare altrove ad oggetto di far acquisto di ciò che

gli mancava, offrendosegli l'occasione di cambiare il superfluo con un'altra cosa della quale non aveva bisogno, ma che egli poteva facilmente trasportar altrove e cambiarla con ciò che gli mancava, volentieri faceva questa permuta; così si cominciò a pensare a cambiare alcune cose con altre, le quali non soddisfacevano immediatamente i bisogni ma mediatamente; e così nacque fra gli uomini l'idea di un rappresentante del valore delle cose.

È evidente che la cosa da sceg!iersi, per essere il rappresentante del valore di tutte le cose, non poteva essere una cosa immobile ma una cosa mobile. È pure evidente che una cosa è tanto più atta ad essere questo rappresentante, in quanto che sia di più facile trasporto e la più durevole, cioè la meno facile a corrompersi.

I popoli sembra che sieno stati prima pastori, poi agricoltori. A poco a poco fra i Nomadi, cioè tra i pastori erranti, si cominciò ad adoperare alcuni animali per rappresentante, come pecore, buoi, cammeli ec. Quindi leggiamo nel pentateuco che alcuni poderi si valutavano tante e tante pecore, e in Omero tanti buoi (1). I popoli agricoltori si servirono così degli anzidetti animali, come delle derrate più comuni in iscambio di moneta. Trovatasi la metallurgia, il rame, e il ferro, metalli di prima necessità per la guerra e per le arti divennero rappresentanti delle cose. Le monete di Sparta furono per lungo tempo di ferro; e quelle dell'antica Roma di rame rozzo e informe detto perciò *aes grave*. E quindi è che in lingua latina *aes* prendesi per danaro. Ritrovatosi l'oro e l'argento, il primo uso di questi metalli fu quello di adornare i tempii e le persone; e perciò divennero oggetti pregevoli per lusso; ma poi a poco a poco essi soli divennero il prezzo eminente d'ogni cosa stimabile, e come l'ultimo oggetto della nostra attività. Avendo l'oro e l'argento acquistato grandissimo pregio, quindi nacque la diligenza in custodirlo, e il timore di non essere ingannato nel permutarlo. Ed ecco

(1) *Di qui è forse venuto il nome di* pecunia *dato al danaro. Anzi alcuni suppongono che nelle prime monete fosse impresso qualche animale, per analogia a ciò di cui erano state le monete stesse un succedaneo.*

perchè s' incominciò ad usare il peso. Ma a misura che ne crebbe il valore e l' avidità, crebbero eziandio le frodi frammischiandosi spesso metalli di minor prezzo con i ricchi; i sovrani perciò stimarono di dover cautelare i popoli loro sottoposti dalle frodi circa l' uso di questi metalli; e si determinarono a mettere il loro impronto, siccome un attestato pubblico, a certi pezzi d' oro e di argento d' un dato peso e di una data finezza, e dar loro certi nomi di rapporto, perchè si sapesse da tutti il ragguaglio delle piccole monete alle grandi. E questa è l' origine della moneta.

L' abate Genovesi definisce la moneta: *un pezzo di metallo di determinato peso e finezza, d' un dato nome che ha un dato valor numerario con pubblico impronto, per servire d' istrumento a misurare il valore di tutte le cose e di tutte le fatiche, le quali sono in commercio.* Dicesi *un pezzo di metallo*, per disegnare la materia. Dicesi *di una data finezza*, per esprimere che nè le monete d' oro ordinariamente sono di puro oro, nè quelle d' argento di purissimo argento, ma che in esse vi sia sempre della lega d' inferior metallo. Dicesi *d' un dato nome e valor numerario*, per significarne il valore estrinseco e civile. S' aggiunge *essere istrumento di misurare il prezzo*, per ispiegare il fine. Finalmente l' avere *un impronto pubblico* è il costitutivo specifico della moneta, il cui fine è di assicurare i popoli a nome del sovrano del giusto peso e della giusta bontà della moneta (1).

§. 147. I primi contratti permutatorii erano semplici permute: si davano degli animali per delle derrate, alcune derrate si cambiavano con altre. Introdotta la moneta i contratti permutatorii divennero più facili. Il contratto di compra e vendita non è che una permuta di una cosa stimabile con una quantità di danaro. In questo contratto dee dunque serbarsi l' eguaglianza di valore fra la cosa venduta e la moneta, cioè colla quantità del danaro con cui si compra; la quale eguaglianza tra il valor della cosa e la quantità del danaro viene determinata dalla pubblica opinione che determina il prezzo comune e corrente, il quale suol dirsi giusto prezzo, e si distingue dal prezzo di convenzione, che talora è molto dif-

(1) Genovesi. *Lezioni di Commercio, vol. I, cap. III.*

ferente dal primo. Il giusto prezzo, durando le stesse circostanze, è fisso e costante. Non è tale il prezzo convenzionale, poichè essendo un risultamento delle circostanze particolari del compratore e del venditore, esso varia secondo la ignoranza o inavvertenza de' contraenti, secondo l'avidità di arricchirsi approfittandosi de' bisogni altrui, ed altre simili circostanze. Gli uomini, che sono avvezzi a non avere altro in veduta se non che il proprio interesse, credono di poter impunemente violare nel contratto di compra e vendita ed in tutti gli altri contratti permutatorii l'eguaglianza che è la base di tali contratti. Quindi credono di poter comprare ad un prezzo convenzionale minore del giusto prezzo; e di poter vendere ad un prezzo maggiore del giusto prezzo. Una tal dottrina è falsa. Essa distrugge la essenza del contratto, e lede i diritti altrui. Similmente si offende la giustizia nascondendo i difetti della cosa che si vende, e non iscovrendo quelli che vi sono.

Cicerone vuole che si denotino al compratore fino i difetti patenti per timore che il compratore non resti gabbato per distrazione.

Il contratto di vendita e compra s'intende ultimato e perfetto tosto che le parti hanno pienamente convenuto. Se dunque la cosa comprata, nè ancora consegnata venga a perire per accidentale disgrazia, alla quale non abbia avuta alcuna parte il venditore, perdesi a conto del compratore che ne è il vero padrone.

A' contratti permutatorii appartengono la locazione, ed il contratto di società. Non istimo necessario il trattenermi su di essi, poichè potete a questi contratti applicare le regole generali de' contratti, e particolari de' contratti permutatorii.

§. 148. I diritti dell'uomo, come vi ho detto, sono o ingeniti o acquistati per fatti legittimi, o acquistati per patti che anche sono fatti legittimi. Alle due ultime classi appartengono quelli che l'uomo acquista per lo posto che egli occupa nello stato di società. Così il diritto, che ha un uomo sul corpo di una donna per esercitare l'atto della generazione, nasce dal patto del matrimonio colla stessa. Da questa società di famiglia nasce il diritto ne' genitori di regolare le azioni della loro figliuolanza, ed il dovere speciale di procurarne nel mi-

glior modo possibile la felicità e la virtù. Da questa società domestica nasce ne' figli il dovere di ubbidienza e di gratitudine verso i loro genitori. Similmente l'uomo nascendo nella civil società e vivendo in essa contrae il dovere di ubbidire alle leggi positive che regolano questa società civile; e di esser fedele ed ubbidiente al Sovrano che la regge. Il Sovrano dall'altra parte ha il dovere speciale di occuparsi a procurare nel miglior modo possibile che i suoi sudditi sieno felici e virtuosi.

Alcune tendenze primitive che sono nell'uomo lo spingono allo stato sociale: egli è dotato de' mezzi per esser sociale: i principii della sua ragion pratica legislativa gli fanno un dovere di vivere nello stato di società. Il desiderio di conoscere, quello della gloria, e quello della felicità dei nostri simili, spingono l'uomo allo stato sociale. L'uomo ha la facoltà della parola, egli può tramandare a' secoli futuri le conoscenze del tempo presente; e può per mezzo della scrittura parlare ai luoghi più remoti da quello, ove egli si trova. I precetti, *sii giusto*: *sii benefico*: *sii grato al tuo benefattore*, suppongono che l'uomo debba vivere nello stato di società. Essi non potrebbero aver esecuzione, e sarebbero precetti frustranei nello stato solitario (1) e brutale. I due fini dell'uomo, la virtù e la felicità, non possono conseguirsi che nello stato sociale. L'uomo ha dunque in se stesso le tendenze, i mezzi, e la legge di vivere in società co' suoi simili.

Le famiglie sono gli elementi della civil società. La società di famiglia suppone il contratto del matrimonio. Ma l'uomo ha egli il dovere di contrarre matrimonio, e di propagare la specie? Ecco la prima quistione che su la società di famiglia muovono i moralisti. Alcuni riguardano come un dovere di ciascun individuo del genere umano la propagazione della propria specie, dovere a cui la natura dispone cogli stimoli all'atto della generazione; eglino scorgono un precetto in quelle parole della Genesi: *crescete e moltiplicatevi*. Se un

(1) *Qui s'intende per stato solitario quello che avrebbe luogo, che pure è possibile, in un individuo il quale abbandonato a sè stesso fino dagli anni primi fosse costretto a vivere senza un linguaggio, in società dei bruti.*

tal dovere non vi fosse, eglino dicono, ciascun individuo del genere umano potrebbe astenersi dal matrimonio, e la propagazione della specie potrebbe cessare. Da un'altra parte dovendo ciascun uomo riguardarsi come destinato alla felicità degli altri, sembra che pria di tutto debba dar l'esistenza ad altri uomini. Questi moralisti poi non pretendono mica che la legge del matrimonio sia senza eccezioni. Eglino ammettono che un uomo può in certi casi esentarsi da questo stato, sia per inopia e difficoltà di mezzi di alimentar la famiglia e di educare i proprii figli, sia perchè si sente inclinato ad un altro stato, in cui può essere più utile agli altri ed a se stesso.

Attri moralisti riguardano lo stato di matrimonio come un dritto, non come un dovere. L'Autore della natura, eglino dicono, ha voluto la riproduzion della specie col mezzo della generazione; ha perciò dato all'uomo le facoltà necessarie, e vi ha disposto tutti i viventi dando ad essi l'inclinazion vicendevole fra gli individui di sesso diverso. Con questi mezzi la natura conserva certamente la specie senza aver bisogno di un precetto. Ha l'Autore supremo dato all'uomo quello che ha dato agli animali, e ne ottiene infallibilmente la riproduzione senza precetti, di cui non sono i bruti capaci, e che all'uomo riuscirebbero inutili. Non vi era bisogno d'intimarsi all'uomo un precetto, acciò la conservazione della specie umana avesse luogo nella natura. Una tal conservazione avviene in forza di quelle leggi fisiche, e di quelle tendenze che si trovano nella natura dell'uomo. Poco gelosa degli accidenti, e delle combinazioni particolari è certa la provvidenza suprema che una sufficiente riproduzione sarà sempre il risultamento di quelle leggi generali che ella ha stabilite negli organi e nel cuor dell'uomo (1).

È certo che ciascun individuo del genere umano ha il dovere di tendere alla felicità della propria specie; e che non gli è permesso di essere un uomo inutile su questa terra. È

(1) *S'intenda sempre però che tutto ciò che avviene è preordinato dalla provvidenza, e non bisogna credere che avvenga anche la più piccola cosa, senza il volere e la permissione di Dio che tutto regge e governa.*

certo che i primi nostri padri avevano il dovere della propagazione della specie, poichè all'esercizio di un tal dovere era necessariamente legata la conservazione di essa. Se diffatto Adamo ed Eva, o i loro figliuoli si fossero esentati dallo stato di matrimonio, come la specie umana si sarebbe conservata? È certo che la maggior parte degli uomini contraggono il matrimonio determinati dal bisogno della natura, piuttosto che dal precetto della coscienza. È certo che una tale azione può prendere un carattere morale. È certo che gli uomini possono avere de' giusti motivi di esentarsi dallo stato di matrimonio; e che alcuni possono ancora essere utili al genere umano nello stato celibe. È certo essere un vizio l'astenersi dallo stato di matrimonio per vivere in uno stato d'ignavia e per sottrarsi al travaglio ed alle cure indispensabili al padre di famiglia; ed essere un maggior vizio l'astenersene per motivi di libertinaggio. È certo finalmente che il celibato forzato, ed il gran numero de' celibi conduce al libertinaggio; e che il libertinaggio scemando il numero de' matrimonii diminuisce la popolazione, o almeno forma un ostacolo al progresso di questa (1).

(1) *In ogni tempo è stato riconosciuto come lodevole e pregievole il celibato, quando il fine per cui uno l'adotta è quello di occuparsi più seriamente nella meditazione del vero, nell'esercizio della virtù ec. Lo stesso dicasi del vivere solitario.* Aristotele *chiama tali uomini* divini. Rousseau *dice che tutte le eroiche passioni si formano nella solitudine, non mai nel tumulto della società, ove nulla ha tempo di fare un'impressione profonda, e dove la moltitudine dei gusti snerva la forza dei sentimenti. L'unione coll'Esser supremo è la più sublime, e sebbene sian rari gli uomini che amino distaccarsi dai varii oggetti del mondo per meglio contemplare il* sommo bene, *non deve però negarsi che coloro che lo fanno sian degni del titolo che dava loro lo Stagirita. E questo sia detto contro quei sofisti che tanto declamano contro i virtuosi celibi e solitarii. I libertini poi, che con sarcasmi nauseanti, e con insulti degni della loro sporca maniera di parlare, deridono i religiosi ed i preti, e contro di essi esternano un rancore, un astio diabolico,*

149. Su la società coniugale si fanno molte quistioni: I. la società di cui parliam dee esser permanente? II. Nel caso affermativo si domanda: Il nodo coniugale è egli indissolubile per natura? III. È egli permesso ad una donna l'unione con più uomini? IV. È permesso ad un uomo l'unione con più donne? V. A chi appartiene il regime della famiglia? VI. Quale è l'estensione dell'impero paterno sui proprii figli.

Consultando la religione divina che c'illumina, le prime quattro quistioni son decise. Ma la religione, oltre de' precetti naturali, contiene pure precetti positivi. Resta perciò in libertà de' filosofi il cercare, se alcune date proibizioni sieno di diritto naturale, o pure di diritto positivo. Il Vangelo proibisce tanto l'unione di una donna con più uomini che quella di un uomo con più donne; ma il vangelo stesso riguardando come Santi i Patriarchi del vecchio testamento, c'induce a concludere che la poligamia, cioè l'unione di un uomo con più donne, non sia dalla legge naturale vietata.

Premessa questa osservazione pel doveroso rispetto alla nostra augusta religione, io tratto brevemente le quistioni accennate filosoficamente.

Si uniscono in istretta società l'uomo e la donna col fine di gustar del piacer dell'amore e di procreare degli esseri utili alla società generale del genere umano, ed atti a rimpiazzarli

mostrano evidentemente che troppo li cuoce una vita opposta alla loro che col confronto meglio ne rivela la turpitudine: e più della vita esemplare, che disgraziatamente talora offre qualche grave eccezione, rincresce a' tristi il continuo inveire contro i vizj, lo che strappa molte vittime già designate alle loro sozze libidini. Aggiungerei di più a ciò che ho detto sul celibato, esservi taluni che non possono legarsi coi vincoli conjugali, e talvolta neppur all'amicizia in stretto senso, a meno che facendo la propria e l'altrui infelicità, e sono appunto coloro di cui disse elegantemente un poeta moderno:

» *Batton cuori quaggiù che niun gl'intende,*
» . . . . *dannati*
» *A errar vedovi sempre; una non trovano*
» *Una che lor risponda anima sola.*

un giorno. La unione coniugale è dunque diretta non solo alla procreazione de' figli, ma eziandio al sostentamento ed educazione di essi. Ella dee dunque essere stabile e permanente. La gran debolezza, in cui l'uomo nasce, la sua lunga infanzia, la sua educazione anche più lunga, esigono un'intima e permanente società de' due sessi. Un essere ragionevole per esser sviluppato ed istruito a dovere dimanda una lunga istruzione. Vi vuol in conseguenza molto tempo prima che il figlio abbandonato a se stesso possa separarsi dalla domestica società, e non abbia più bisogno del soccorso, e della direzione dei suoi genitori. È questa la ragione per cui l'union coniugale dee avere una certa permanenza. Ma essa non è la sola; nel mentre che cresce un figlio ne può nascere un'altro, e così la permanenza della società coniugale dee continuare: finalmente gli ultimi figli vedono i loro genitori nello stato di vecchiezza bisognosi del loro soccorso, ed hanno il dovere di prestarlo loro.

Ma questa permanenza può avere i suoi gradi. Esige forse il diritto di natura una permanenza perenne sino alla morte di uno de' coniugi? È forse indissolubile il nodo coniugale, e se è indissolubile, lo è forse senza eccezione alcuna? Nel codice naturale io non ritrovo l'indissolubilità del matrimonio. Io non vedo perchè due persone che non hanno avuto figliuoli, con quella stessa libertà, con cui han contratto il matrimonio non possano a loro piacere col reciproco consenso sciogliero. Inoltre mi sembra sicuro che se uno de' coniugi viola le condizioni essenziali del patto nuziale, la parte lesa acquista il diritto di sciogliere il nodo contratto. La religione, la quale non distrugge, ma perfeziona la natura, ha promulgato le sue leggi su di ciò a' cristiani, ed eglino son obbligati di adempierle. Ma vi dissi che non bisogna confondere il diritto positivo anche divino col diritto naturale (1).

(1) *Nella poligamia peraltro, astrazion fatta dalla legge positiva divina che la vieta, si osserva una disuguaglianza enorme nel contratto, mentre all'uomo resta la libertà di amare più donne, alla donna incombe l'obbligo di amare il solo marito. Molti opinano che la poligamia sia vietata di legge naturale; perchè, essi dicono, senza questa legge*

L'unione di una donna con più uomini chiamasi *pollandria.* Quella di un uomo con più donne chiamasi *poligamia.* La prima è contraria al diritto naturale, poichè lascia incerto il padre della prole; e perciò sottrae questa alle cure, alla educazione, ed al soccorso del padre, il quale non è obbligato a siffatti officj che verso i proprj figli.

La poligamia non è contraria alla legge naturale. La prima union conjugale fatta per man di natura fu di un uomo con una donna sola. Ma questo fatto non prova che la natura volesse un tal uso per la perennità della specie. Un uomo può fecondare più donne, e può alimentare, ed educare la prole che nasce dalle stesse. La poligamia non offende dunque le condizioni essenziali del contratto nuziale. (1).

Il bene della società riman vulnerato dalle discordie inerenti alla poligamia; perciò è legge naturale. E quanto a' santi dell' antica legge che ebber più mogli, soggiungono quei moralisti, che ciò fecero per speciale rivelazione, e che il legislatore medesimo li dispensò dalla legge. Lo stesso dicono del divorzio. Che due coniugi di reciproco consenso possano separarsi, purchè non stringano altro matrimonio, ne abbiamo parecchi esempi tra i santi del cristianesimo. E trattandosi dello sciogliere il matrimonio, dirò che la pace domestica vacillerebbe se avesse luogo la libertà di lasciare il marito, o di rimandar la moglie. Avuto poi riguardo alla incostanza umana solleticata dalle passioni, mille pretesti, mille scuse si troverebbero per mutare l' oggetto dell' amore, e guai alla società se una legge severa non frenasse gl' irrequieti desiderii. Ne nascono in questo sistema, si dirà, alcuni inconvenienti. Mille ne nascerebbero in un altro sistema, e forse più gravi. Perciò anche filosoficamente mi sembra che vedasi la necessità che il matrimonio sia indissolubile. Un anima ben fatta però quando ha trovato un anima che a lei risponda come potrebbe separarsi da quella? Le passioni disordinate tutto sconvolgono, ma chi non le doma è sempre infelice, e corre sempre incontro ad ansie maggiori.

(1) *Nella poligamia sembrano quasi inevitabili le gelosie, i dissapori in famiglia: e i gemiti e il cordoglio di* Rachele

L' armonia ed il buon ordine della domestica società richiedono un capo che la diriga e la governi. È conforme all' ordine che un tal potere si eserciti da colui che ha una superiorità di forza e di talenti su gli altri; e perciò che si eserciti dall' uomo superiore alla donna in forza di corpo e di spirito.

I genitori hanno il dovere di alimentare non solo, ma di educare i loro figliuoli: un tal dovere pone ne' genitori il diritto di dirigere la loro figliuolanza.

Il potere paterno, che si estende per diversi riguardi tanto su la compagna del talamo che su i proprj figli, è circoscritto dal fine della società, e non si può estendere al di là di questo fine. Il marito non ha perciò il barbaro potere di uccidere la propria moglie, nè il padre quello di vendere, di esporre e di uccidere i proprj figli. Egli ha il solo diritto di dirigere le azioni della moglie e dei figli al sostentamento ed alla tranquillità della famiglia, all' adempimento del dovere conjugale, ed al benessere della propria figliuolanza. I figli divenuti adulti entrano relativamente al padre in uno stato d' indipendenza e di libertà. Hanno nondimeno sempre il sacro dovere di riconoscere ne' loro genitori i loro benefattori, dai quali hanno ricevuto l' esistenza, il sostentamento e l' educazione (1).

e di Anna *affliggevano* Giacobbe *ed* Elcana*; di più la predilezione che avean quei due, sebben virtuosi uomini, per le amate loro consorti, ingelosivano* Lia *e* Fenenna. *Che sarebbe poi qualora il marito non fosse virtuoso eroicamente, e trascurasse una come può accadere naturalmente, mostrandosi all' eccesso appassionato per l' altra delle sue consorti? Le donne per natura deboli e leggiere come potrebbero soffrire innanzi a se una rivale, anche quando il marito si mostrasse imparziale con tutte? Quali gelosie poi tra i figli!* Agar e Ismaele *doverono da* Abramo *mandarsi fuori di casa per evitare scandali e scissure. La poligamia sarebbe sempre un seminario di liti e di discordie.*

(1) E qualora per circostanze debbano separarsi dai genitori, han l' obbligo in ogni età non solo di amarli, ma anche di sovvenirli ne' loro bisogni a tutto costo; poichè qualunque sieno i loro successivi impegni debbon rammentarsi

§. 150. L' uomo nasce nella società. Egli si perfeziona nella società, e dee consacrarsi al bene della società. La società è uno stato naturale dell' uomo, non mica uno stato arbitrario ed accidentale. Le persone sono gli elementi delle società domestiche. Le società domestiche sono gli elementi delle società civili. Le società civili sono gli elementi della società universale del genere umano.

Se tutti gli uomini conoscessero i loro doveri, e tutti avessero insieme la costante volontà di adempierli, non vi sarebbe stato bisogno di leggi positive, nè di potere pubblico. Ma l' ignoranza e l' errore da una parte, gli appetiti e le passioni dall' altra, sono l' infausta sorgente di tanti delitti, co' quali si conculcano i più sacri diritti dell' umanità. Era necessario di porre un freno a questi torrenti di mali, senza del quale il genere umano sarebbe stato sommerso dal diluvio dei delitti. Era necessario che nella società vi fosse un essere morale che intimasse agli uomini i loro doveri, e che assicurasse a ciascuno l' esercizio de' proprii diritti. Un tal essere morale dotato del potere legislativo ed esecutivo è il *sovrano*. Il sovrano è dunque un elemento necessario della civile società.

Abbiamo veduto che l' uomo ha il diritto di proprietà su quella porzione di terra che egli ha occupato, e che non era di alcuno. Egli può coltivarla a fine di raccoglierne i frutti. Abbiamo ancora veduto che egli può contrarre matrimonio con una donna, procreare de' figliuoli. Ora supponiamo che alcuni uomini potenti vogliano carpire i beni dell' uomo pacifico; che vogliano ancora sottoporre alle loro voglie disordinate la moglie e le figlie di lui. Un tal uomo abbandonato a se stesso e senza soccorso sarà certamente la vittima della malvagità de' potenti. L' uomo dunque senza una forza superiore che lo garantisse e gli custodisse i proprj diritti non sarebbe sicuro dell' esercizio de' medesimi. La forza e la frode renderebbero un tal esercizio incerto e precario, e la terra senza il potere sovrano sarebbe un teatro orribile di stragi di rapine di delitti. Lo stato di

che prima di tutto erano figli. Tristo colui che può obbliare il padre e la madre, e coi suoi folli capricci, e disobbedienze in cose giuste, amareggiare gli anni cadenti di chi gli diede la vita.

anarchia, che alcune volte accade nelle società civili, stato terribile da cui gli uomini sono necessitati di sortire, è una esperienza incontrastabile di questa verità. Affinchè l' uomo possa aver la sicurezza dei proprj diritti è necessario un essere morale che per esempio, dica: *Il furto è vietato. Chiunque lo commette sarà punito colla pena A. Il ratto delle donne è vietato. Chiunque lo commette sarà punito colla pena B.* Ciò non basta, è necessario che questo essere morale abbia la forza necessaria per difendere i diritti dell' uomo pacifico, e per punire coloro che gli avranno violati. Questa punizione fa parte della difesa.

La difesa di fatto può eseguirsi o fisicamente o moralmente. Nel primo modo s' impedisce colla forza la violazione dei diritti altrui, e si previene il delitto: nel secondo modo si minaccia la pena a chi violerà gli altrui diritti; e punendosi colui che gli avrà violati, s' impediscono gli altri d' imitar l' esempio del delinquente. Il sovrano è appunto quell' essere morale che ha il diritto di far leggi nelle società civili, ed il diritto di farle eseguire. Il sovrano è dunque necessario alla sicurezza dei diritti di ciascun membro del corpo sociale. La custodia di questi diritti è uno de' fini della sovranità. L' altro fine è di aumentare i mezzi conducenti alla perfezione ed alla virtù degli individui della civil società.

Ogni uomo è obbligato a procurare, per quanto è in suo potere, che i suoi simili sieno felici e virtuosi. Egli dee dunque procurare, per quanto può, l' esistenza del sovrano nella società civile. Inoltre niun uomo può esser tranquillo e felice senza esser in una civil società retta da un sovrano. Il concorrere cogli altri all' esistenza del sovrano nel corpo sociale è dunque non solamente una massima della nostra ragion pratica come legislativa; ma eziandio una verità della nostra ragion pratica come direttrice per la nostra felicità. L' esistenza de' sovrani su la terra non è dunque un fatto dell' arbitrio degli uomini, ma un fatto voluto dalla natura dell' uomo ragionevole. Mirate sul teatro quella vedova infelice vicina a cader vittima dell' altrui malvagità; qual gruppo di sentimenti piacevoli si desta in voi, vedendo su le scene il braccio del governo che pronto accorre in soccorso della desolata donna, e che punisce l' oppressore di lei! Quanto è mai dolce quel sentimento

di tranquillità che prova il cittadino pacifico nel riflettere che un governo energico veglia alla custodia de' suoi diritti.

§. 151. La sovranità comprende tre poteri, il legislativo, il giudiziario, il coattivo; il secondo ed il terzo son parti del potere esecutivo. Il primo consiste nel far leggi, il secondo nell' applicare le leggi alle azioni de' cittadini e nel dedurne le legittime illazioni, il terzo nel far eseguire colla forza fisica le illazioni, dette *sentenze*, del potere giudiziario. Questo potere ha per iscopo l' assicurare i diritti dei cittadini: esegue un tal incarico non solamente colla condanna de' rei, ma eziandio pronunciando su le controversie riguardo ai diritti de' particolari. Abbiamo detto che alcuni diritti nascono da patti: ora se nasce controversia fra due individui sul valore o su le condizioni del patto, chi determinerà la controversia? Niuno dei due ha il diritto di far valere il proprio giudizio. La società perciò senza del potere giudiziario sarebbe il teatro della discordia ove prevarrebbe la forza.

Riguardo al potere legislativo fa d' uopo osservare che le leggi o sono le stesse leggi della natura, come per esempio, l' *omicidio è vietato*, o determinano ciò che la legge di natura non determina. Così la legge, per cagion di esempio, proibisce l' omicidio, il furto ec., ma essa non determina le pene particolari di tali delitti. La legge positiva determina con precisione queste pene. La legge di natura stabilisce il diritto del matrimonio, ma essa non determina particolarmente l' età, in cui l' uomo e la donna possono contrarre le nozze. La legge civile determina questa età. La legge positiva non dee giammai esser contraria alla naturale, poichè essa ha per fine l' esecuzione della legge naturale. Ma può la legge positiva, anzi dee spesso determinare ciò che la legge di natura non determina. In queste determinazioni le leggi civili possono essere varie, secondo la varietà delle circostanze e secondo la varietà de' popoli a' quali son dirette. Su di questa osservazione è fondata la filosofia delle legislazioni de' popoli. Esaminando un codice di leggi si dee cercare, I. questo codice contiene cosa alcuna che sia contraria alla legge naturale? II. Le determinazioni positive di ciò, che la legge naturale non determina, sono esse adattate allo stato del popolo, a cui la legislazione è diretta? Questi due esami riguardano dunque, il pri-

mo la bontà assoluta delle leggi, il secondo la bontà relativa delle stesse.

Nel far leggi e nel farle eseguire consiste il *governo* di una società civile. Le diverse forme di governo dipendono dalla diversità del soggetto in cui risiede il potere legislativo. Quando questo risiede nel corpo intero sociale, questa forma di governo chiamasi *democrazia*. Se risiede in un ceto particolare di cittadini, questa forma di governo chiamasi *aristocrazia*. Se finalmente il potere legislativo risiede in un solo, la forma del governo chiamasi *monarchia*. Son queste le tre forme semplici de' governi; ma vi sono le forme miste. Quando, per esempio, il potere legislativo risiede insieme nel monarca, in un corpo di ottimati e nel resto de' cittadini da esercitarsi per mezzo di deputati a tale uopo eletti chiamasi *monarchia costituzionale*. Tali sono i governi di Francia e d' Inghilterra.

L' esistenza della sovranità nel corpo sociale è comandata dalla legge naturale; ma questa legge non ha determinato alcuna forma di governo. Queste forme nella loro origine primitiva sono state arbitrarie e dipendenti dalla scelta dei popoli.

Il governo più antico che ci mostra la storia è la monarchia. La lunga infanzia dell' uomo lo sottometteva all' autorità de' genitori, e principalmente del padre. Crescendo gli uomini sotto il patrio potere imparavano la sommissione e l' ubbidienza a chi li reggeva. Era ben naturale che moltiplicate le famiglie non deviassero gli uomini dall' inveterato costume di una direzione di un capo. Crescendo perciò il numero delle famiglie, queste si unirono a farsi governare o dal più avanzato in età, o dalla persona creduta più abile a governare. Ecco un re. Quindi non veggiamo nella più remota antichità alcun popolo che non avesse un capo che lo governasse (1).

La sovranità in ordine alle cose temporali e indipendente da qualunque potere, è somma, è sacra. Nella monarchia in conseguenza la persona del re è sacra ed inviolabile, e la sua maestà è la seconda dopo la divina. L' ubbidienza, la fedeltà,

(1) *Lo stesso si osservò anche tra i selvaggi che di mano in mano furon scoperti in varj punti della terra da' moderni viaggiatori.*

e la divozione al proprio principe è dunque un dovere sacro ed immutabile per ogni suddito (1).

(1) *Se anche il governo in vigore non piace ad un cittadino e crede, sotto la tutela delle leggi esistenti, di non poter ben vivere nella sua patria, non gli è mai lecito il cospirare. Non ha altro diritto che di andarsene altrove.* Ugo Groz, *gran legista, così esprimesi*: Civi si amministratio reipublicae displicuerit, nil aliud relictum, nisi patientia aut emigratio. » *Al cittadino, cui non piace l' amministrazione del » governo, non altro resta che a soffrire o emigrare.* » *Ed infatti se ognuno volesse le leggi a suo modo, la società anderebbe presto in disordine. L' amor proprio, l' ambizione, le passioni tutte non lascerebber godere un giorno tranquillo. Guai quando si crede lecito di poter rovesciare un governo stabilito, e che il volere, anche di molti cittadini, basti a cangiare e leggi e forma di regolare le cose! Bisognerebbe almeno, e questo è moralmente impossibile, che nessuno eccettuato, tutti volesser cangiare il governo esistente. Questa condizione non verificandosi, qualora accada una rivolta e ottenga il suo intento, sarà sempre la forza maggiore che vince, e quindi avrà luogo sempre tirannia, seppure non subentri, come avviene, l' anarchia più desolante. In simili luttuosissimi avvenimenti la volontà d' oggi ritratta quella di ieri, senza impegnarsi per il domani; chi giunge a dominare o per talenti o per inganno o per forza, sapendo che i suoi antichi compagni sono ribelli per principj, divien tiranno per politica; e nulla guadagna di bene la massa del popolo ingannato, e spesso indotta da pochi ambiziosi a prestare il suo braccio, onde rovesciare un governo già stabilito e mostrato odioso per qualche sbaglio o vero o apparente, ed inalzar loro stessi a quelle dignità che vituperavano quando erano in altri. — Perdesi la tranquillità e tutti i vantaggi che l' accompagnano. Intanto il nuovo ordine stabilito dopo molte e lunghe stragi e disgusti, aggrava una mano di ferro su tutti, per reprimer chi tentasse rinnuovare le dissensioni; e necessariamente divenuto geloso e diffidente usa maggior severità dell' antico governo. Di più, per riparare all' enormi spese ed ai guasti voluti dalla scia-*

Il sovrano non solo dee difendere i diritti di ciascun cittadino, ma eziandio lo stato intero da qualunque aggressione esterna. Da questo dovere nasce in lui il diritto della guerra e della pace, e quello delle ambascerie. Egli avendo il dovere di procurare nel miglior modo possibile la felicità del suo stato ha il diritto di far trattati colle potenze estere.

gura dei tempi, sebbene l'agricoltura, il commercio e le arti sian sempre nello squallore in cui caddero per la guerra civile, e restino più incomode le contribuzioni, accresce le imposte e immerge la nazione nella miseria. Bastino queste lievissime riflessioni sopra una materia tanto difficile e pericolosa, specialmente a' dì nostri. Solo aggiungerò che per ben conoscere i sacri diritti di chi regola i popoli, fa d'uopo di gran profondità nelle dottrine legali, congiunta a grande esperienza; ed è un pessimo giudice un animo agitato da violente passioni, e da privati interessi. In morale come in fisica gli speciosi ragionamenti astratti servono a poco o nulla; bisogna ricorrere all'esperienza, e questa per bocca della storia ci dice chiaramente che in ogni rivolta accadono mali incalcolabili, dei quali si può assegnare il principio, ma non la fine. Da chi governa potrebbe dirsi a molti irrequieti ciò che dice Manlio ad Attilia.

Mi crederai crudele,
Dirai che fiero io sia;
Ma giudice fedele
Sempre il dolor non è.
M' affliggono i tuoi pianti,
Ma non è colpa mia,
Se quel che giova a tanti
Solo è dannoso a te.
(Metastasio Regolo Atto I. Sc. 2.)

Lo storico Botta *dice in proposito, » Il presente sempre noja i popoli, mentre il futuro gli alletta, perchè giudicano del primo col senso, del secondo coll' immaginazione. » L' amor proprio non lascia sempre vedere che al bene comune deve sacrificarsi il bene privato; mostra in falso aspet-*

I sovrani hanno fra di loro de'doveri e de'diritti. La massima *sii giusto* è ancora loro diretta. Un sovrano dee rispettare l'uguaglianza e l'indipendenza degli altri sovrani. Egli non può invadere il loro territorio. Egli dee serbare la fede de'trattati, poichè il precetto *serba i patti* è universale ed assoluto. Egli dee quando il può e purchè non offenda i diritti di alcuno stato, soccorrere gli stati esteri.

Quella parte della morale filosofia che tratta de'doveri e de'diritti de'sovrani fra di essi chiamasi *diritto delle genti.*

§. 152. Abbiamo considerato l'uomo come uomo, come membro della società di famiglia, e come membro della società civile; e sotto tutti e tre questi aspetti abbiamo esaminato i doveri ed i diritti che gli convengono, avendo dedotte le verità che abbiamo stabilito dai principii generali che abbiamo riconosciuto come primitivi ed essenziali alla nostra ragion pratica.

Riguardo a'doveri dell'uomo verso di se stesso non occorre di molto dilungarci. Essi si riducono alla perfezione del proprio essere; e questa perfezione può riguardarsi, come abbiam detto, quale illazione del dovere di procurare la felicità de'nostri simili, poichè la perfezione di noi stessi ci rende atti a fare il benessere degli altri uomini. Con ciò resta sempre distinto il principio del dovere da quello del nostro benessere.

Riguardo a'doveri teologici, cioè verso Dio, cagion prima dell'universo, non dobbiamo molto trattenerci a parlarne. Essi si riducono a dirigere a lui le nostre azioni doverose, ad averlo presente nel cammino della vita, e ad unire la nostra voce a quella de'cieli che narrano la gloria di lui (1). Debbo non-

to i giusti motivi, che spingono chi regge la società, a certe determinazioni, che talora non sembrano le migliori. Evitar tutti i mali non è dato agli uomini; il tempo molte cose riordina in un modo blando; ed in qualunque supposizione poi convien rammentarsi, che il dovere obbliga tutti gli uomini a soffrire un male anche grave, quando non si può evitare senza farsi rei.

(1) *Siccome l'ultimo fine è Dio, a lui o direttamente o indirettamente debbon dirigersi tutte le nostre azioni libere; le quali altrimenti, sebbene talvolta indifferenti per sè stesse, divengon cattive perchè disordinate. L'utilità generale*

dimeno dirvi brevemente qualche cosa sul culto esterno e sul giuramento.

Il culto esterno consiste nella manifestazione delle affezioni interne verso la Divinità per mezzo de' segni esterni. Questi segni oltre delle parole, sono i gesti, le attitudini del corpo, ed alcuni atti figurativi. Se colle parole manifesto di riconoscere Dio per l'autor supremo del mio essere e di tutti i beni di cui godo, io allora formo l'inno dell'Eterno esprimendo i miei sentimenti di adorazione, di lode e di ringraziamento. Se al proferire il nome di Dio chino il capo e piego le mie ginocchia, io denoto eziandio un sentimento di adorazione. Se brucio su di un'ara de' legni e scanno del vittime di animali, denoto con tali atti figurativi di riconoscere Dio per autore della vita degli esseri, e di doversi adorare dagli esseri ragionevoli tutti. Ora il culto esterno è inseparabile dal culto interno. Il linguaggio fa l'analisi del pensiero, e chiunque imprende di parlare imprende di studiare il proprio pensiere e di decomporlo. Coll' inno di lode e di gloria all'Eterno noi dunque rendiamo più vive le affezioni interne, e così cresce nei nostri cuori la pietà verso Dio (1). La legge di natura dun-

non può essere come vuol Bentham *la base delle leggi, perchè senza un* motivo *niuno potrà costringere Tizio e Cajo a rinunziare al proprio interesse per l' interesse altrui.-- Senza dire che il motivo dell' utilità generale emana dalla legge di Dio, dalla legge eterna, il sistema di Bentham è senza base. Il mettere tutto il bene per l'uomo nella società presente come vuol* Comte *è un considerar una parte dell' uomo, non tutto l' uomo, perciò una legislazione che avesse in mira solo il ben presente è una legislazione quasi* brutale. *Senza una sanzione eterna al dovere, l'uomo farà sempre quello che gli torna più comodo nel momento: ed una legge che non ha Dio per base non potrà impedir mai che gli uomini per esser coerenti al loro falso principio non siano ribaldi.*

(1) *Di più, osserverò che quando siamo vivamente penetrati da un qualche affetto, ci è quasi impossibile non esternarlo con parole e con gesti: perciò se l'uomo, come deve, ama veramente Dio, il suo amore trasparirà al di fuori, e non*

que, la quale, ci comanda il culto interno di Dio, ci comanda eziandio il culto esterno. Inoltre gli uomini nella società sono obbligati di mostrarsi gli uni agli altri come modelli di virtù, e ciascuno dee col suo esempio eccitare gli altri alla pratica del proprio dovere. Per questa ragione si rende pure il culto esterno necessario alla virtù. Da ciò viene che la storia non ci presenta alcun popolo senza un culto esterno.

Il giuramento è quel chiamare Dio per testimone e vindice insieme della verità e lealtà delle nostre asserzioni o promes-

potrà non manifestarlo con parole e con atti. In proposito poi della preghiera, che alcuni sofisti vorrebbero escludere col culto esterno, sotto lo specioso pretesto che Dio sa i nostri bisogni e non importa perciò pregarlo, mi piace riportar un pezzo della Nuova Eloisa, *e spero che l'autorità del suo scrittore non passerà per sospetta. » Che giova, soggiungete voi, domandare a Dio qualche cosa? Non conosce egli » tutti i nostri bisogni? Non è egli il nostro padre per provvederci? Sappiamo noi meglio di lui che cosa ci abbisogni? » e vogliam la nostra felicità più fondatamente di quello » che egli medesimo la voglia?... Quanti vani sofismi! Il nostro maggior bisogno, il solo cui possiam provvedere, è appunto di sentire i bisogni nostri; ed il primo passo per » uscir dalla nostra miseria, è quello di conoscerla appieno. Rendiamoci* utili *per esser saggi: penetriamoci della » nostra debolezza, e saremo forti. Così la giustizia si accorda colla clemenza: così la libertà e la* grazia *regnano » al tempo stesso. Schiavi per la nostra debolezza, siamo liberi per la nostra preghiera: poichè dipende da noi domandare ed ottenere la forza, che non dipende da noi » di ritrovare in noi stessi. » La preghiera mitiga l'amarezza de' rimorsi.* Pitagora *volea che si recitassero ad alta voce le preci, affine di non chiedere mai cosa alcuna che potesse farci arrossire. E la migliore di tutte le regole quella sarebbe di parlare a Dio, come se uomini vi fosser presenti; e di parlare agli uomini come se Dio, ed infatti lo è, fosse presente.* Platone *era persuaso che gli uomini non possono mai essere abbastanza illuminati sui loro veri interessi, perciò tal lume deve chiedersi a Dio.*

se; è dunque di due maniere *assertorio* e *promissorio* (1). Il suo fondamento consiste nella generale persuasione del genere umano, I. che Dio vede fino l'occulto, ed anche i più secreti pensieri; II. che odia e punisce la falsità e l'inganno, per cui vengono gli altri uomini delusi e raggirati, principalmente sotto il mantello della religione. Queste due massime fanno generalmente rispettare il giuramento, ed avere in onore e stimare empii gli spergiuri.

Da ciò segue che l'ateismo con cui si nega l'esistenza di Dio, l'idolatria con cui si adora per Dio la creatura, la superstizione (2) con cui si onora con un culto vietato, come per

(1) *Fu il giuramento che sostenne durante un sì lungo tempo le leggi di Licurgo a Sparta. Fu per molti anni il sostegno della Repubblica romana, ed a misura che l'epicureismo vi corruppe i costumi col distruggere il timor degli Dei, non si ebbe alcuno riguardo agl' impegni più sacri, e la decadenza di Roma fu accelerata. In quanto al* giuramento promissorio *cioè al voto che consiste in una deliberata promessa di un* bene migliore *fatta a Dio, osserverò che dee procedersi con gran cautela e dopo maturo esame, dopo maturo consiglio di uomini probi ed illuminati, e competente preghiera: poichè meglio è non promettere che promettendo non mantener la promessa. E tanto più la reità è grande quanto è maggior la promessa e sublime l'Essere a cui si promette.*

(2) *Credo bene di fare osservare ai giovani che spesso si dà il nome di* superstizione *alla vera pietà per metterla in ridicolo. Ma anche lasciando questa scelleragine ad alcuni sofisti, mal fa chi deride certe credenze che fa d'uopo rispettare. Non nego che talvolta per ignoranza dal volgo si uniscono alcune pratiche nel culto, le quali senza esser delitti come i sacrifizii umani, ec., ec. pure non rispondono alla sublimità della vera Religione e son superstiziose. Ma che perciò? Sarà un male che possa paragonarsi alla miscredenza, all'indifferenza? Dirò con* Paley. » *L'incredulo che » si ride delle superstizioni del volgo, e che ne pone in di- » leggio i timori, i riti, gli errori, è ben lungi dall'immagi- » nare che le invenzioni le più assurde del devoto, ov'ei le*

esempio, coll'uso dei sagrifizii umani la divinità, la bestemmia con cui si pronunciano proposizioni ingiuriose alla Divina maestà, e lo spergiuro con cui si giura sul falso o si man-

» *creda suscettive di assicurargli un'eterna felicità, sono* » *di gran lunga più ragionevoli della sua indifferenza; poi-* » *chè nulla havvi di più ridicolo della non curanza in ma-* » *teria di religione, nulla di più spregevole di una frivola leggerezza.* » -- *L'istessa* ipocrisia *che può far tanto danno ad alcuni che si fidano delle apparenze, per la massa totale della società non è mai tanto dannosa quanto un'aperta miscredenza ed empietà.* » *L'ipocrisia benchè tanto differisca dalla religione ne indica l'esistenza, come il fumo mostra quella del fuoco puro. Non può darsi ipocrisia dove la religione non goda di un esterno grado di stima: così niuno vorrebbe al certo curarsi di assumere una maschera che non fosse rispettabile: e cotanta deferenza per le forme esterne della religione che altro è insomma se non un tributo reso alle dottrine che questa insegna? Arrogasi l'ipocrisia una virtù che non ha, ma* l'esempio della sua condotta non è men salutare *agli altri, benchè la sua pretesa pietà sia scelleratezza nel cospetto di colui che scruta i cuori ed i reni.* (*Gualtiero Scott. Vita di Napol.*) *Il fanatismo è dannoso, contro questo si gridi: ma contro certe pratiche, certe credenze, purchè non dannose, si osservi qualche indulgenza e moderazione: poichè nulla è più contrario al ben esser sociale che la miscredenza: e talvolta per correggere bruscamente e fuor di tempo alcune piccole cose quasi indifferenti, si arrischia di precipitare il volgo nell'incredulità o nello scetticismo, peste ambedue della società* ». *La ragione poi del disprezzo che si affetta per la re-* » *ligione,* dice Wegueliu, *sembra esser la stessa per cui al-* » *cuni rigettano le ragioni invariabili della virtù. Il meto-* « *do dei nemici di ogni culto religioso è almeno lo stesso di* » *quelli che professano lo scetticismo morale. Dai due lati* » *si confonde tutto per abbagliare più sicuramente. L'uomo* » *irreligioso ammassa assurdità sopra assurdità, e trae van-* » *taggio da tutti gli effetti del bigottismo; e lo scettico mo-* » *rale cerca dei difetti nelle migliori azioni, facendo un*

ca alla fede giurata, sono delitti contrarii a' più sacri doveri della legge di natura.

» *vano sfoggio di un' infinità di usi che disonorano la ragione. Siccome tutti questi racconti fondati sulla fede equivoca di viaggiatori poco schiariti non potrebbero mostrare al più che la moltitudine e la vanità degli errori a cui soggiace l'uomo, parimente tutto ciò che si adduce in favore dell'ateismo, citando le contraddizioni della mala fede, i vizj dell'ipocrisia, i furori del fanatismo, nulla prova contro la realtà e solidità dei principj religiosi.* » *E d'Alembert.* » *Questo furore col quale uomini che si dicono saggi, scrivono contro le idee fondamentali della religione non sembra solo zelo di estirparne gli abusi. Il desiderio di non avere alcun freno nelle passioni, la vanità di non pensare come la moltitudine, hanno fatto più increduli che l'illusione de' sofismi, seppure merita il nome di increduli questa folla d'empj che non vogliono comparir tali e che secondo l'espressione di Montagne cercano di essere peggiori che non possono. L'autorità è il grande argomento della moltitudine; e l'incredulità è una specie di fede per la maggior parte degli empj. Taluno che lo fa da ateo illuminato si troverebbe alle strette, se dovesse addurre qualche prova del suo sistema.* »

CAPO XII.

DE' MEZZI PER ESSER FELICE.

§. 153. La virtù e la felicità sono i due soggetti della moral filosofia. Abbiamo parlato della prima spiegando le massime della conoscenza; dobbiamo parlar della seconda spiegando le regole della prudenza.

Queste regole generali sono le seguenti: I. un piacere, il quale ci priva di un piacere maggiore, è un male: II. un piacere il quale ci cagiona un dolore più grande è un male: III. un dolore, il quale ci priva di un dolore maggiore, è un bene: IV. un dolore, il quale ci produce un piacere più grande, è un bene.

Ma come si può fare un paragone di un piacere con un altro piacere, di un dolore con un altro dolore, di un piacere con un dolore, o di un dolore con un piacere?

In ciascun piacere, come in ciascun dolore, si dee considerare la durata e l'intensità. La quantità del piacere è il prodotto dell'intensità del piacere per la durata di esso. La quantità del dolore è similmente il prodotto dell'intensità del dolore per la sua durata.

È un fatto che vi sono piaceri di diversa durata; è un altro fatto che vi sono piaceri di diversa intensità. Lo stesso dicasi de' dolori. Il piacere del bevere avendo sete è di una corta durata; quello che s'incontra mangiando quando si ha fame è di una durata maggiore.

Il piacere del mangiare cibi buoni e ben preparati, quando si ha molta fame, è più intenso di quello che si sperimenta mangiando con poca fame gli stessi cibi; e questo è più intenso di quello che si sperimenta mangiando colla stessa poca fame cibi di cattiva qualità e mal preparati.

Si può facilmente paragonare la durata di un piacere con quella di un altro, di un dolore con quella di un altro dolore; la durata di un dolore con quella di un piacere, poichè gli uomini, come abbiam detto nella ideologia, hanno trovato i mezzi di misurar la durata. Ma non avviene lo stesso della intensità: non si può mica dire se l'intensità di un piacere sia doppia o tripla della intensità di un altro; nè si può eziandio dire se l'intensità di un dolore sia doppia o tripla dell'intensità di un altro; nè molto meno si può paragonare con precisione l'intensità di un dolore con quella di un piacere. Ma sebbene noi non abbiamo misura esatta per l'intensità, sentiamo bene che le une sono più grandi delle altre, e non lasciamo di compararle. Ciascun uomo fa entrare la durata e la intensità nella valutazione che egli fa de' piaceri. Ora egli preferisce un piacere di piccola intensità e di lunga durata ad un altro di maggiore intensità e di durata più corta. Così un uomo che non ha molta fortuna preferisce di mangiar cibi meno saporosi, purchè non gli manchi con che soddisfare la fame in appresso, piuttosto che mangiar cibi più saporosi e sperimentare il dolor della fame nel seguente tempo. Un altro preferisce un piacere molto intenso e molto corto ad un altro poco intenso e molto lungo. Così un uomo può preferire dei lauti pranzi per poco tempo dell'anno, ad una parca mensa per tutto l'anno. Lo stesso si dee dire del dolore. Un uomo preferisce alcune volte un dolore molto intenso e molto corto ad un altro meno intenso e molto lungo. Così accade a quegli ammalati che si sottopongono alla più penosa cura per acquistar la sanità. Accade alle volte il contrario; si preferisce di menar la vita intera con alcuni dolori piuttosto che di sottoporsi per brevissimo tempo ad una cura molto penosa.

Non solamente noi compariamo un piacere con un altro piacere, un dolore con un altro dolore; ma paragoniamo eziandio un piacere con un dolore, un dolore con un piacere. Una tale valutazione è giornaliera. L'industre agricoltore, che suda e gela dall'alzar del sole sino al tramontar del medesimo, preferisce questo penoso travaglio al piacere legato alla soddisfazione dei suoi bisogni, e dal vedere che alla sua famiglia nulla manca. Giacobbe preferì una fatica e sofferenza di più anni al piacere che prevedeva dover gustare dal possesso di

Rachele. Vi ha un'infinità di casi, in cui si sa senza equivoco che un certo dolore è minore di un certo piacere, o che un certo piacere è minore di un certo dolore.

§. 154. La *felicità* è la somma dei piaceri rimasta dopo la sottrazione della somma de' dolori. L'*infelicità* è la somma dei dolori rimasta dopo la sottrazione della somma de' piaceri. Ma per fare queste addizioni è necessario avere riguardo a tutto il tempo dell'esistenza dell'essere capace di felicità o d'infelicità. La felicità e l'infelicità dipendono dunque dal rapporto fra la somma de' piaceri e la somma de' dolori. L'uomo il più felice non è sempre colui che ha avuto la maggior somma dei piaceri. I dolori nel corso della sua vita hanno diminuito la sua felicità, e la loro somma ha potuto esser tanto grande che l'eccesso della somma de' piaceri su la somma dei dolori sia molto piccolo, o pure se è possibile la somma dei dolori supererà la somma de' piaceri. L'uomo il più felice è colui in cui l'eccesso della somma de' piaceri su la somma dei dolori è il massimo. Se le due somme sono uguali l'uomo non può riguardarsi nè come felice, nè come infelice. Se la somma de' dolori è maggiore della somma de' piaceri l'uomo è infelice; e lo è tanto più, quanto l'eccesso della prima somma su la seconda è maggiore.

Sebbene i piaceri ed i dolori sembrino di specie differenti, noi paragoniamo gli uni cogli altri quelli che sembrano i più eterogenei. Un uomo preferisce il piacere della lettura di un libro al piacere dei sensi, e quindi impiega il suo danaro alla compra di un libro piuttosto che alla compra di un piacere de' sensi. Sia dunque qualsivoglia un piacere, esso può paragonarsi con qualunque altro che si crede il più eterogeneo, e con un dolore ancora quale che siasi.

La prudenza consiste dunque nell'esatto calcolo dei piaceri e dei dolori. Ma come l'uomo può ingannarsi in tal calcolo? Quali sono le cagioni de' suoi traviamenti circa la sua felicità? È questo un esame importante; ma prima di farlo risolviamo un'altra quistione. Si domanda: *In questa vita la somma dei piaceri è ella minore, uguale o maggiore della somma dei dolori?*

Il Signor *Maupertuis* pretende che nella vita ordinaria la somma de' mali sorpassa quella de' beni. *Robinet* che il male

è uguale al bene. *King*, *Leibnizio* ed altri filosofi, co' quali son d'accordo, pretendono che il bene in questa vita è maggiore del male.

Ecco le ragioni della prima opinione.

Il piacere è una percezione che l'anima ama meglio di avere che di non avere, una percezione nella quale l'anima vorrebbe continuare, durante la quale ella non desidera nè il passaggio ad un'altra percezione, nè il sonno. La pena al contrario è una percezione che ama meglio di non avere che di avere, una percezione che ella vorrebbe evitare, durante la quale desidera il passaggio ad un' altra percezione o il sonno.

Se si esamina la vita, dice Maupertuis, colla luce di tali idee, si troverà che essa è piena di pene, e che i piaceri son molto rari. In effetto quanto son care quelle percezioni di cui l'anima ama la presenza? La vita è ella altra cosa se non che un desiderio continuo di cambiar di percezione? Essa passa ne' desiderii, e tutto l' intervallo che ne separa l' adempimento noi lo vorremmo annientato. Se Dio contentasse i nostri desiderii, distruggendo il tempo che noi vorremmo soppresso, il vecchio sarebbe sorpreso vedendo il poco tempo della sua vita: forse la durata della più lunga vita sarebbe ridotta a poche ore. Ora tutto questo tempo, di cui si avrebbe voluto la soppressione, per passare allo adempimento dei suoi desiderii, cioè per passare ad altre percezioni, non è composto che di momenti infelici.

Tutti i divertimenti degli uomini, continua il filosofo citato, provano l' infelicità della loro condizione: tutti cercano in occupazioni serie o frivole l' obblio di se stessi. Queste distrazioni non bastano; eglino han ricorso ad altri mezzi: alcuni per mezzo de' liquori eccitano nella loro anima un tumulto, durante il quale ella perde l' idea che la tormentava; altri per lo fumo del tabacco cercano di sottrarsi alla noja; ed altri cercano nell'uso dell' oppio, che gli pone in una specie di estasi, una calma a' loro dolori. Nell' Europa, nell' Asia, nell' Affrica e nell'America tutti gli uomini han cercato un rimedio al mal vivere (1).

(1) *Maupertuis Saggio di filosofia mor. cap.* 11.

Facciamo alcune riflessioni su l'esposta dottrina.

Un uomo affetto da un desiderio vorrebbe certamente soppresso tutto quel tempo che lo separa dall'oggetto desiderato; ma ciò importa forse lo stesso che volerlo sottratto dal tempo della sua vita? Credo di no; un uomo in questo caso vorrebbe essere in possesso dell'oggetto desiderato: egli vorrebbe che l'oggetto fosse suo nel tempo presente piuttosto che nel tempo futuro. Ma ciò non significa certamente che un tal uomo vorrebbe comprare la presenza dell'oggetto desiderato colla diminuzione del tempo del viver suo. Supponiamo che l'uomo di cui si parla conoscesse di dover vivere ottanta anni, e che per ottenere l'oggetto desiderato vi voglia il tempo di dieci anni: un tale uomo a cui si proponesse di scegliere o di avere l'oggetto desiderato nel momento presente, e di vivere settanta anni invece di ottanta, o di vivere ottanta anni e possedere l'oggetto desiderato fra altri dieci anni, un tal uomo, io dico, qual partito sceglierebbe? Sceglierebbe forse il primo partito invece del secondo? Io credo anzi che egli sceglierebbe il secondo invece del primo.

Io ammetto con Elvezio l'esistenza delle passioni *forti*, cioè di quelle passioni il cui oggetto è talmente necessario all'uomo appassionato, che la vita gli è di pena senza il possesso di questo oggetto. Io parlerò appresso di tali passioni; intanto osservo che quando il possesso dell'oggetto desiderato si riguarda o come futuro, o come probabile, o almeno come possibile, il piacere di previdenza che sperimenta l'uomo appassionato fa sì che ne' momenti che lo separano dall'oggetto della sua passione la somma dei piaceri sia maggiore di quella de' dolori.

L'uso de' divertimenti non prova mica la maggioranza dei dolori relativamente ai piaceri. Esso prova che l'uomo ha bisogno di essere occupato; esso prova pure l'abbondanza dei mezzi per soddisfare un tal bisogno.

L'uomo ama di vivere su di questa terra; egli abborrisce la morte. Ciò non potrebbe accadere se la somma de' dolori fosse o maggiore o uguale a quella de' piaceri; nel primo caso egli non vorrebbe vivere, perchè non può amare il dolore; nel secondo egli sarebbe indifferente alla vita. Fa d'uopo dunque

concludere che la somma de' piaceri è maggiore in questa vita di quella de' dolori (1).

I suicidi non sono un'obbiezione valevole contro di questa verità; poichè se la somma de' dolori nel momento in cui il suicida odia la vita è superiore a quella de' piaceri, non segue che la somma dei piaceri provati sino al momento di cui parliamo sia minore della somma de' dolori. Ora nel calcolo bisogna tener conto di tutti i piaceri antecedenti al momento in cui odia la vita.

Quando l'uomo si trova nello stato di sanità e privo di qua-

(1) *Ripeterò qui ciò che dissi altrove, non potersi cioè decider per tutti questa questione in egual modo. L'amor della vita non mi sembra una ragione per provare che la somma dei piaceri supera quella dei dolori. L'uomo o non ami o trovi indifferente la vita non deve uccidersi, perchè tale azione è un delitto; e può spesso accadere che l'uomo virtuoso, a malgrado dei suoi dolori, soffra la vita. E qui, poichè l'A. non ne parla, accennerò le ragioni principali, per cui l'orrida azione del suicidio, pur troppo divenuta frequente, è vietata, anche indipendentemente dalla legge religiosa; e le desumerò in parte da* Rousseau!! *Ogni uomo è in obbligo di usare della propria vita a vantaggio de' suoi simili: col suicidio commette un furto al genere umano. Nè si dica, io non ho alcun legame, sono inutile al mondo; poichè non si può fare un passo sulla terra senza incontrarvi alcun dovere da compiere, ed ogni uomo può esser sempre utile in qualche modo alla società. La vita umana ha uno scopo, un fine morale, e questo non è il piacere, la felicità della presente vita; dunque la privazione di questo piacere non è motivo per lasciarla. Il piacere e il dolore nello stato attuale dell'uomo passano come un'ombra e svaniscono in faccia all'immortalità. Conchiude il Ginevrino: Chi tenta il suicidio dica prima a sè stesso:* facciamo una opera buona avanti di morire. *Se questa considerazione lo ritiene ora, lo riterrà poi, lo riterrà domani, e finchè dura la vita. Io aggiungerò che Dio non creò l'uomo perchè dirigesse le sue azioni ad un bene apparente, e questo prendesse per suo ultimo fine. Ora la morte è un bene apparen-*

lunque dolore, il sentimento stesso del proprio essere è un sentimento piacevole; e se noi non vi teniamo conto, ciò avviene perchè non vi prestiamo attenzione.

I cristiani, dice Bayle, sanno che il paradiso è un bene maggiore di qualunque altro; intanto eglino amano di vivere su di questa terra; l'amor della vita può dunque stare col giudizio che sia miglior cosa morire che il vivere. L'amor della vita non prova dunque la maggioranza de' piaceri relativamente ai dolori. Questo argomento è un sofisma. Abbiam osservato che la volontà è determinata non dal giudizio del be-

te, perchè non fa altro che liberare il suicida da alcuni mali, ma lo priva di tutti i beni, perciò il suicida devia dal suo ultimo fine. La vita è un dono di Dio, anzi un deposito a noi confidato; senza suo ordine non possiamo lasciarlo. Così pensavano sommi filosofi dell' antichità, de' quali mi piace riportar le sentenze. « Tutti noi per ordine di » Dio siamo rinchiusi in una specie di carcere, che non ci » è permesso di rompere, nè di uscirne. » (Plat. nel Fedone). « Iddio che è il nostro sovrano padrone ci vieta » uscir da questo mondo senza suo ordine: qualora poi Dio » stesso presenti una cagione legittima, l'uomo savio non » esiterà un momento ad uscir con gioia da questa prigione, » della quale si guarderà sempre di rompere volontariamente » i legami (Cicer. Quest. Tusc. Lib. I,). » Non ti è permes- » so l'uscire da questo corpo, se Dio stesso non ti sciolga dai » legami di esso. (Idem nel sogno di Scip.) » Il suicidio, quando non è una pazzia, è la spaventevole ipocrisia del coraggio, un lusso romanzesco delle virtù pagane, le quali con ciò che hanno di esagerato perdono quanto hanno di lodevole. Non è quasi mai vero che i suicidi sieno più sventurati degli altri uomini, ma bensì quasi sempre sono o dementi, o scostumati, o scellerati. Ma quand' anche fossero infelicissimi, che perciò? . . . Debbono i saggi -- Adattarsi alla sorte *fa dir Metastasio a Temistocle; e chi si uccide perchè i mali l'opprimono, è un vile, uno che più nulla crede nella vita futura, nella provvidenza, o che spera senza fondamento una vita felice in un altro ordine di cose, nel tempo che turba l'ordine in cui si trova, e fa contro il suo ultimo fine.*

ne di un oggetto, ma dall'impressione piacevole che l'oggetto produce. Si può dunque giudicare essere un maggior bene l'andare in paradiso che il vivere su questa terra, ed intanto essere maggiormente commosso dai beni terrestri che da quelli veduti nella futura vita. A ciò possono ancora concorrere molte cause che non è qui luogo di esaminare. Il voler vivere su questa terra suppone certamente che si sente maggior piacere che dolore.

§. 155. Ma quali sono le cause per le quali l'uomo correndo sempre verso la felicità si trova spesso in braccio del dolore? Abbiamo accennato di passaggio una di queste cause. *Ella è la mancanza di attenzione a tutte le circostanze degli oggetti, circa i quali si versa la nostra scelta.*

Da questa mancanza nasce la differenza fra i piaceri preveduti nell'assenza degli oggetti, ed i piaceri sentiti, cioè quelli che seguono o che sarebbero seguiti dal possesso degli oggetti. Da un tal difetto di attenzione nasce ancora la differenza fra i dolori preveduti e quelli che seguono o che sarebbero seguiti dal possesso degli oggetti. Agitato da una viva ambizione aspira Cesare all'impero di Roma; egli rivolge la sua attenzione alla solenne pompa del suo trionfo; mira i re della terra che a lui si prostrano davanti; scorge le genti che attonite ammirano le sue vittorie; vede il mondo che tutto dipende da' suoi cenni. In una parola l'attenzione di questo celebre capitano è tutta rivolta alle circostanze piacevoli dello impero di Roma. Essa prescinde dalle circostanze dolorose; egli non vede che il rovesciare il governo stabilito e l'usurparne l'autorità è un'azione rea, la quale sarà accompagnata da vivi rimorsi; non vede che quel trionfo esterno non è che una vana pompa, poichè gli uomini che lo acclamano colle labbra lo maledicono col cuore; che egli sarà riguardato interiormente da quegli stessi che l'adulano come un tiranno ed un oggetto degno di odio e di disprezzo; che nel progresso de' secoli rammentandosi la storia dei tempi suoi, si vorrà piuttosto esser Catone che squarcia le sue viscere (1) che non già Cesare trionfante; egli non vede che l'usurpato po-

(1) *Catone potrà essere ammirato per le sue virtù, ma coll'uccidersi le oscurò tutte.*

tere non può dargli quella tranquillità, senza di cui non può stare la felicità, e che molti pugnali possono in ogni istante trucidarlo. L'attenzione di questo ambizioso guerriero è dunque rivolta alle dolcezze solamente dell'usurpato impero; essa sdegna di fissarsi alle amarezze che ne sono inseparabili: inoltre l'uomo di cui parliamo lascia di considerare il quadro opposto. Egli poteva riflettere che potendo opprimere la libertà della propria patria, lo stabilirla sopra solidi fondamenti sarebbe un'azione generosa accompagnata dalla più viva gioja; che ella produrrebbe una gloria verace ed immortale; e che quest'azione sarebbe accompagnata da un'interna tranquillità.

Un uomo dee scegliere o di passare il tempo nella dissipazione, ne' piaceri dei sensi, e nel divertimento; o pure di passarlo nello studio e nella meditazione: egli si appiglia al primo partito invece del secondo. Nel primo non vede che una successione non interrotta di piaceri; nel secondo non vede che una via seminata di spine; egli non vi scorge che il solo dolore del travaglio. Egli non fa attenzione che i piaceri che s'incontrano nella prima strada son passaggieri; che i piaceri de' sensi ripetuti diminuiscono di vivacità; che quelli incontrati nel giuoco son accompagnati da vivi dispiaceri; che l'abuso de' piaceri de' sensi consuma le forze del corpo; che conduce a collisioni cogli uomini, le quali turbano la tranquillità dell'anima (1). Egli non fa attenzione che la pena del travaglio dello studio non è tanto grande, e che scema coll'uso; che il piacere risultante dalla cognizione della verità è uno de' piaceri più vivi della vita; che esso è un piacere costante, e che si aumenta invece di diminuire; che la scienza è seguita dal piacere costante della gloria, e che essa è un mezzo per procurarci una vita agiata e commoda, e che l'uomo fornito di scienza può dire con verità: *io porto meco tutti i miei beni.*

Se Napoleone agitato dall'ardente ambizione di comandare alla terra intera è ebbro di piacere prevedendo che quasi tutta l'Europa marcia con lui contra la Russia, ciò avviene perchè egli rivolge la sua attenzione solamente all'esteriore della gran

(1) *Aggiungerei che è contrario all'ordine, alla legge eterna, e che quindi porta l'uomo lungi dal suo fine.*

macchina, non già alle molle occulte che la fanno muovere: egli non vede che i suoi alleati nell'esterno sono nell'interno i suoi più crudeli nemici: non vede che un momentaneo rovescio dirigerà contro di lui tutta quella forza alleata diretta contro il suo potente nemico. Questo difetto di attenzione alle circostanze dispiacevoli dell'impresa fu la cagione della ruina di questo sommo capitano.

La seconda cagione de' nostri errori nel conseguimento della felicità è *la diversa impressione che i beni ed i mali ci fanno, secondo la minore o maggior lontananza dal futuro in cui si prevedono.* I beni ed i mali preveduti son simili agli oggetti visibili; essi hanno una maggiore o minor grandezza a proporzione del tempo più vicino o più lontano in cui si prevedono. Un bene grande futuro ma molto lontano dal tempo presente ci diletta molto poco; laddove un bene molto minore ma molto vicino al tempo presente ci reca maggior diletto. Similmente un male grande veduto in molta lontananza si teme poco e fa impressione minore di un altro men grande veduto in maggior vicinanza.

Ma il tempo più lontano e più vicino nulla scema e nulla aumenta riguardo alla somma reale de' beni e de' mali. In questo calcolo si dee prescindere dal tempo; poichè dovendo il calcolo istituirsi relativamente all'intera durata del nostro essere, la considerazione del tempo non può avervi alcuna influenza. Difatto trattandosi di calcolare la somma de' piaceri e de' dolori dell'intera nostra vita su di questa terra, vale lo stesso di aver gustato dieci piaceri nello stesso grado nell'anno vigesimo della nostra età che nell'anno quarantesimo. I piaceri medesimi, e che serbano la stessa quantità, nel calcolo della felicità dell'intera vita, hanno lo stesso valore a qualunque periodo della nostra età si riferiscono.

Da ciò segue che il tempo influisce nella forza de' nostri desiderii; ma non già nella somma de' piaceri e de' dolori che nascono dalle determinazioni della nostra volontà. Quindi avviene che un minor bene in se, perchè produce per la sua vicinanza di tempo una maggior dilettazione preveniente, è scelto in preferenza di un bene maggiore che per la sua lontananza di tempo produce una dilettazione preveniente minore. Similmente si preferisce di soffrire un male maggiore ed

un male minore, quando il primo per la sua lontananza di tempo si abborrisce meno del secondo, il quale si vede in un tempo più vicino. È questa una feconda sorgente de' traviamenti della nostra volontà. È questa una delle ragioni, per la quale anche coloro che sono persuasi della esistenza del paradiso e dell'inferno, sono poco commossi dalla speranza dei beni dell'altra vita, e dal timore de' dolori dell'inferno.

Noi sogliamo usare indifferentemente i termini di piacere e di bene, di dolore e di male. Ma parlando con precisione, il bene è la causa del piacere, il male è la causa del dolore. Da ciò segue che per non errare nel calcolo de' nostri piaceri e de' nostri dolori, fa d' uopo non ingannarci circa gli effetti dei beni e dei mali. Ora avviene spesso che per un falso giudizio su la certezza e su la probabilità del seguimento di tali effetti noi c'induciamo ad alcune risoluzioni, le quali c'immergono in un abbisso di pene. Gli esempii renderanno sensibile questa verità. Un uomo medita un gran misfatto che egli crede dovergli riuscire molto utile. Questa utilità preveduta è legata al non iscovrimento dell'autore del misfatto; egli crede o impossibile un tal scovrimento o pure difficilissimo: per un giusto calcolo delle probabilità lo scovrimento di cui parliamo è molto probabile. Se questa maggior probabilità dello scovrimento del misfatto piuttosto che dell'occultazione dello stesso si fosse tenuta presente da questo malvagio uomo, una tal riflessione avrebbe potuto distoglierlo dal commetterlo. Più, l'autore del misfatto per un falso calcolo di probabilità giudica essergli molto facile di corrompere i giudici, e così sottrarsi alla meritata pena. *L'ignoranza e l'errore su gli effetti che seguono dalle nostre azioni libere influiscono ne' traviamenti della nostra volontà:* e fanno che la stessa, come l'Issione della favola, invece di Giunone abbracci nube fugace. È questa la terza cagione de' nostri inganni nel conseguimento della felicità. Vi sono, osserva Leibnizio, delle persone che si rappresentano le delizie ineffabili del paradiso; ed intanto si contenterebbero volentieri della felicità di questo mondo. Ciò deriva in parte, secondo lo stesso filosofo, dal non essere tali persone molto persuase dell'esistenza del paradiso, e checchè ne dicono, un'incredulità occulta regna nella loro anima.

§. 156. Alcuni filosofi riguardando il corpo come il solo istru-

mento della nostra felicità e della nostra miseria, o concentrando tutte le facoltà dello spirito nella sola sensibilità, non conoscono altri piaceri se non quelli che dipendono immediatamente dall'impressione degli oggetti esterni su de' nostri sensi; nè altri dolori conoscono se non quelli che immediatamente dipendono dalle stesse impressioni esterne.

Vi furono nondimeno de' filosofi che dando troppo allo spirito non ammisero se non che i piaceri ed i dolori che egli trova in se stesso.

La vera filosofia consultando la natura rigetta ugualmente queste due opinioni opposte.

Ella ammette i piaceri del corpo ed i piaceri dello spirito, i dolori del corpo e quelli dello spirito. Un tal linguaggio però potrebbe condurre in errori. Tutti i piaceri e tutti i dolori appartengono esclusivamente allo spirito; poichè egli solo è capace di sensazioni di percezioni di pensieri. Il piacere che si trova soddisfacendo i naturali bisogni della fame e della sete risiede nello spirito, come nello spirito stesso risiede il piacere che nasce dalla conoscenza della verità e della pratica della virtù. Ma egli è vero che alcuni piaceri, come alcuni dolori, nascono immediatamente dall'impressione degli oggetti su i nostri sensi, ed altri nascono immediatamente da ciò che accade nell'anima stessa. Un suono armonioso mi diletta, un tal piacere sensibile nasce dall'impressione che l'aria mossa produce su l'organo delle orecchie. Ma se un uomo mi annunzia la morte di un amico, questi suoni articolati non producono immediatamente e per se stessi il dolore che nasce in me; essi risvegliano alcuni pensieri de' quali son segni, e questi pensieri son dolorosi; quindi un uomo che odierebbe il mio amico, all'annuncio della morte di lui sperimenterebbe del piacere invece del dolore che io sperimento, ed un altro a cui il mio amico è ignoto sarebbe indifferente all'annuncio di questa morte. Il piacere che nasce dalla coscienza della scoverta della verità, come quello che nasce dalla coscienza della pratica della virtù, dipendono immediatamente da ciò che accade nell'interno dell'anima, cioè dipendono dalle proprie operazioni di questa sostanza intelligente ed attiva. La distinzione dunque fra i piaceri dello spirito e quelli del cor-

po, come ancora fra i dolori dello spirito ed i dolori del corpo bene intesa e sviluppata dee ammettersi.

Vi sono tante specie di piaceri quante specie di desiderii. Nel §. 105 ho ridotto a sette i nostri desiderii primitivi: i piaceri relativi all'appetito sensitivo sono i soli che possono chiamarsi piaceri del corpo; gli altri piaceri sono i piaceri dello spirito. Ma in questa classificazione fa d'uopo mirare all'ultimo oggetto del desiderio. Per cagion di esempio si può desiderar la gloria come mezzo di acquistare del danaro, ed il danaro può desiderarsi come mezzo di godere de' piaceri de' sensi. In questo caso il piacere della gloria, sebbene in se stesso intellettuale, per se stesso è subordinato al piacere de' sensi; e può sotto tal riguardo ridursi a questa specie; ma la gloria si può desiderare per se stessa e per se stessa può desiderarsi la scienza, la virtù ec.; i piaceri che nascono dal possesso di tali oggetti intellettuali sono propriamente i piaceri intellettuali o dello spirito.

Stabilita la distinzione de' piaceri e de' dolori, fa d'uopo paragonare l'una all'altra ciascuna specie di piaceri e ciascuna specie di dolori. Questa comparazione ci somministrerà delle verità importanti su l'oggetto che ci occupa.

I piaceri de' sensi son passaggieri. I piaceri che nascono dalla conoscenza della verità e dalla pratica della virtù son costanti. È questa una verità che la giornaliera esperienza c'insegna. Il piacere il più vivo legato all'atto della generazione non è che momentaneo.

Il piacere che sperimentò il gran Galileo nella scoverta delle leggi del moto dei gravi durò quanto durò la vita di questo grande uomo. Il piacere che l'uomo virtuoso sperimenta nell'esercizio della virtù è permanente ancora e l'accompagna sino alla tomba.

Percorrendo i più grandi piaceri de' sensi, si vedrà *che la frequenza di essi ne diminuisce la forza. Al contrario i piaceri che nascono dalla conoscenza della verità e dalla pratica della virtù, invece d' indebolirsi per la ripetizione, crescono.*

I piaceri de' sensi possono per se stessi esser cagione di dolori sensibili. I piaceri, che nascono dalla conoscenza della verità e dalla pratica della virtù, non producono per se

stessi de' dolori della stessa specie. Gettate gli occhi sugli ubbriachi, sugli uomini dediti alla crapola ed alle dissolutezze, paragonate questi uomini cogli Aristidi e coi Newton, e la verità che vi annuncio vi sembrerà incontrastabile.

I piaceri de' sensi, fuori del caso in cui servono a ristorare le forze del corpo e quelle dello spirito, non conducono giammai ad altri piaceri. La conoscenza della verità, la pratica della virtù possono condurre ad altri piaceri. L'uomo fornito di scienza è un oggetto di rispetto per tutti gli uomini. La gloria o presto o tardi lo segue. Il piacere della gloria è uno de' più vivi piaceri per l'uomo. L'uomo fornito di scienza ha in se il mezzo di essere utile agli altri, e perciò può permutare l'uso della sua scienza col rappresentante di tutti i beni esterni o delle ricchezze, vale a dire col danaro. La pratica della virtù rende l'uomo amabile agli altri generalmente parlando, e questo amore può servire a sottrarci a delle pene, ed a soddisfare ai nostri bisogni.

Io dissi che la conoscenza delle verità e la pratica della virtù possono condurre ad altri piaceri; ma non già che vi conducono sempre e necessariamente. La malvagità degli uomini molte volte perseguita l'uomo illuminato e virtuoso. Quante persecuzioni han seguito la manifestazione della verità! Quante han seguito la pratica della virtù! Socrate è stato condannato a bever la cicuta. Il giusto per essenza Gesù di Nazaret fu crocefisso. Ma questi mali non nascono dalla scienza e dalla virtù per se stesse, ma per accidente, poichè vi si aggiunge la malvagità degli uomini. La scienza e la virtù in se stesse sono amabili per tutti gli uomini. Ma i dolori che per accidente seguono dalla scienza e dalla virtù non sono che passaggieri. La storia c' insegna che tutti gli sforzi dell'umana malvagità sono impotenti a rapire all'uomo fornito di merito la lode che gli è dovuta. Il nome dell'amico della virtù sarà immortale. Tale è il corso della natura che una Provvidenza eterna ha stabilito.

Paragoniamo le varie specie de' dolori.

I dolori di corpo son passaggieri, i dolori dell'animo che nascono dalla mancanza della scienza e dalla coscienza del delitto son permanenti.

Alcuni dolori del corpo conducono per sè stessi a mag-

glori piaceri. I dolori dell' animo possono ancora servire nello avvenire come motivi a rettificare le nostre azioni libere. Il dolore di un'operazione chirurgica, l' amarezza di un medicamento, una cura penosa ristabiliscono la sanità del corpo. I dolori che seguono dall' ignoranza di alcune verità possono determinar la volontà all' acquisto della scienza. I dolori che seguono dalle azioni contrarie al proprio dovere possono pure determinar la volontà a prendere il cammino della virtù.

§. 157. Per esser felice, per quanto è possibile alle nostre forze, bisogna diminuire la somma de' mali ed accrescere quella de' beni. Così facendo si avrà il minimo de' mali ed il massimo de' beni.

I mali sono o irreparabili o reparabili: i primi o sono necessarii ed indipendenti dalla nostra volontà, o sono seguele di alcune azioni libere già fatte. Nella prima classe son da riporsi i dolori fisici che ci vengono da cause fisiche, e quelli pure che ci vengono dalla mancanza di mezzi atti a soddisfare i nostri bisogni: così se un uomo ha fame e non ha alcun mezzo di soddisfarla, il dolore della fame è per lui un dolore irreparabile. Sono eziandio da riporsi fra i mali irreparabili i dolori dell' anima che ci provengono dall' idea dei mali altrui, come dalle disgrazie di un amico, di un figlio ec.

Qual mezzo può somministrar la filosofia a tanti infelici che sin dall' infanzia soggetti ad infermità dolorose trascinano tra mille dolori una vita meschina, o che fatti giuoco di avversa fortuna vanno precipitando da uno in un altro abisso di dolori?

Lo spirito umano, come abbiamo osservato in più luoghi, esercita un impero su le sue modificazioni passive. Egli può concentrare la sua attenzione su i dolori che soffre e può dirigerla altrove. Egli può riguardare il dolore, da cui è affetto, come irreparabile, ed adirarsi contro la causa da cui lo suppone derivato. Lo spirito dell' uomo può dunque aumentare i dolori che l' affliggono. Egli può inoltre diminuire i proprii dolori dirigendo l' attenzione o verso i beni che seguono da tali dolori, o verso altri oggetti piacevoli. Da ciò segue che la pazienza è un mezzo che la filosofia prescrive per la diminuzione de' nostri mali. L'uomo è impaziente per un segreto or-

goglio che gli fa credere esser tutto fatto per lui, onde il male che soffre a lui sembra una tirannia; e perciò con movimenti continui d'impazienza lacera il suo animo, e così invece di diminuire aumenta le sue sofferenze. La pazienza dee dunque nei mali irreparabili venire in soccorso del ben essere dell'uomo. La storia ci mostra che gli uomini animati da un forte amor di gloria son andati con coraggio a soffrire i più vivi dolori di corpo: ne fan fede gli esempii de' greci, de' romani, ed anche degli altri popoli. Muzio Scevola brucia la destra per aver sbagliato il colpo contro il nemico di Roma, ed Attilio Regolo va ad incontrare presso i cartaginesi i più acuti tormenti. Gli esercizii di Pascal, e di Eulero mostrano ugualmente il gran potere della distrazione: il primo tormentato da un forte dolor di denti scioglie un difficilissimo problema di geometria sublime; il secondo divenuto cieco compone un eccellente trattato elementare di algebra.

Alcuni dolori nascono dalla mancanza de' mezzi atti a soddisfare i nostri naturali bisogni. Anche in ciò la filosofia somministra all'uomo saggio de' rimedii: per conoscerli rimontiamo all'origine de' nostri bisogni. L'uomo ha bisogno degli alimenti per conservare il proprio corpo; il dolore della fame lo spinge a mangiare, quello della sete lo spinge a bevere: mangiando quando si ha fame e bevendo quando si ha sete si sente del piacere. Questo piacere sentito fa sì che l'uomo nel seguito mangi e beva non solamente per far cessare il dolore della fame e quello della sete e per conservare il proprio corpo; ma che mangi e beva spinto dal solo piacere. Io chiamo mezzi necessarii alla nostra conservazione quelli che per se stessi sono sufficienti a liberarci da' dolori della nostra fisica costituzione, ed a conservare sano ed in forze il proprio corpo: chiamo poi mezzi superflui quelli che servono solamente al piacere. L'uomo non solamente dunque va in cerca de' mezzi necessarii alla sua conservazione, ma eziandio de' mezzi superflui: egli non solamente desidera ciò che basta a' suoi naturali bisogni, ma brama pure il superfluo pei suoi piaceri: egli va in cerca de' cibi più saporosi o delle bevande più squisite: egli oltrepassa i limiti della propria conservazione tanto riguardo alla quantità che alla qualità de' beni relativi a' suoi naturali bisogni. Così egli contrae l'abito

del superfluo. L'uomo nasce nudo, esposto al rigore del freddo ed all'ardore del caldo, alle pioggie, all'intemperie dell'aria: egli ha bisogno di vesti e di ricovero: in ciò egli va anche al superfluo. Abituato l'uomo al superfluo sente un vero dolore nella perdita di questo superfluo. Ciò non si vede solamente circa quei beni che son relativi alla conservazione del proprio corpo; ma eziandio circa quelli che non sono alla conservazione necessarii. Così l'uso degli odori non è necessario alla conservazione; intanto gli uomini si sono assuefatti all'uso del tabacco in modo che sentono un vero dolore, e forse ancora un vero danno nella sanità quando del tabacco son privi. Da ciò segue che fa d'uopo distinguere due specie di bisogni, la prima comprende i bisogni naturali, la seconda i bisogni abituali.

Noi non possiamo determinare con precisione i limiti che separano il necessario dal superfluo. Più, il necessario ed il superfluo son relativi, non assoluti: l'abito essendo una seconda natura, e noi allora che siamo nel caso di far uso della ragione e della filosofia avendo contratto degli abiti, segue che ciò che è superfluo ad uno è necessario ad un altro. Chi mai, fra di noi, di coloro che hanno ricevuto un'educazione da gentiluomo, potrebbe camminar per le strade a piedi nudi nel rigor dell'inverno senza perire? intanto ciò si pratica ordinariamente da' nostri contadini; e le donne di questi passano le intere giornate co' piedi dentro l'acqua fredda. Sebbene tutto ciò sia vero, pure è da osservarsi che spesso gli uomini possono molto più di quello che eglino credono di potere e che un secondo abito sagacemente e per gradi introdotto distrugge l'abito antecedente. Un uomo dedito al vino trova una gran difficoltà sul principio di farne a meno, ma fate che egli ogni giorno diminuisca di una piccolissima quantità l'ordinaria dose che soleva tracannare, e fra non molto tempo si troverà in istato di poter senza pena esser contento di poco vino.

Riflettendo che i beni della fortuna sono incerti ed esposti a mille pericoli; osservando che i piaceri de' sensi troppo frequenti diminuiscono di forza, che essi spesso conducono a maggiori dolori; che la vita molle è contraria al perfezionamento dell'uomo, il saggio che consulta le regole della pru-

denza vede bene esser la temperanza uno de' mezzi pel nostro bene essere. Essa consiste I. nell'astenersi da quei piaceri che conducono a maggiori dolori; II. nel cercare di diminuire i bisogni abituali col non esser troppo dedito ai piaceri, anche per se stessi innocenti. Allora che l' uomo sarà temperante, avrà bisogno di molto poco, e questo poco difficilmente mancherà a coloro che non sono neghittosi ed infingardi; quindi difficilmente l'uomo temperante sarà infelice per mancanza di mezzi sufficienti a soddisfare i naturali bisogni.

A tutte queste regole per diminuire la somma de' nostri mali la vera filosofia ne aggiunge una di molta efficacia, ed è la fiducia nella Provvidenza che presiede a' destini dell' uomo. Questo domma importante viene in soccorso dell' infelice: esso fa conoscere che l' uomo virtuoso sarà in ultimo risultamento felice, che i mali di questa vita son passeggieri, e che se l' uomo è punito pe' suoi falli passati, è ciò un beneficio della Provvidenza per purgarlo dalle macchie del vizio: esso fa conoscere che la Provvidenza non lascia di governare i vermi della terra, e che chiunque fida in lei non può esser certamente confuso. Queste riflessioni non sono il risultamento di un misticismo senza fondamento; ma fanno parte delle regole della nostra ragion pratica.

Pazienza, distrazione, temperanza, fiducia nella Provvidenza, ecco i rimedj che la moral filosofia somministra ne' mali irreparabili.

§. 158. I mali o sono necessarj ed indipendenti dalla nostra volontà, o sono effetti delle nostre azioni libere. Queste o sono già fatte, o sono da farsi. Riguardo ai mali che derivano da azioni già fatte se questi mali si riducono a' rimorsi per alcuni delitti, la sola Religione ce ne offre il rimedio, ed un tal rimedio è, come vedremo, conforme ai lumi della vera filosofia; riguardo agli altri che derivano dalla violazione delle regole della prudenza, o dagli accidenti, che non potevano prevedersi, i rimedii da praticarsi sono gli stessi sviluppati di sopra pe' mali irreparabili.

Ma vediamo ciò che dee fare il saggio per evitare i mali, che possono nascere dalle azioni libere che debbono ancora farsi.

La prima regola si è: *non operare senza un esame prece-*

cedente della natura dell' azione e delle conseguenze che ne derivano. Una tal regola può riguardarsi come un postulato della ragion pratica anche considerata come prudenza. Diffatto noi diamo la qualità d'imprudente ad ùn uomo che opera alla cieca, e senza calcolo de' beni e de' mali.

La seconda regola si è: *prima di tutto esamina, se l'azione che intraprenderai è uniforme, o contraria al dovere, cioè se è permessa o vietata.* Una tal regola appartiene pure alla prudenza. Abbiamo dimostrato che l'uomo virtuoso in ultimo risultamento è felice, il vizioso è infelice (1). Inoltre abbiamo stabilito che non dee nel calcolo de' beni e de' mali, riguardo alla intera durata della nostra vita, calcolarsi affatto la maggiore o minor lontananza del tempo futuro, in cui il bene o il male avrà luogo. Da tutto ciò segue che l'azione virtuosa, considerata in rapporto a tutta la nostra esistenza, è utile; la viziosa al contrario è dannosa. Quindi la regola della prudenza, che prescrive il calcolo dei beni e dei mali, prescrive pure l'esame se l'azione da intraprendersi sia permessa o vietata.

Se il risultamento dell'esame sarà l'ingiustizia dell' azione, bisogna arrestarsi: l'esame su l'utilità della medesima è inutile e può riuscire dannoso. Ma quando l'azione si conoscerà di esser permessa, allora s'intraprenderà l'esame circa la sua utilità; e ciò in conformità delle regole sviluppate nel §. 153.

Abbiamo spiegato le cagioni de' traviamenti della nostra volontà; ed in conseguenza della violazione delle regole del §. citato. Fa d'uopo dunque evitare tali cagioni. Perciò si dee I. prestare attenzione a tutte le circostanze dell' oggetto desiderato, ed a tutte quelle dell' oggetto contrario: II. non bisogna far entrare in calcolo la lontananza o la vicinanza del tempo: III. si dee fare un giusto calcolo de' gradi della probabilità circa gli effetti delle azioni libere, e seguire il maggior grado.

Nella logica mista vi ho detto che non si dee confondere il saggio col felice, nè lo stolto coll' infelice. I giudizj io vi ho detto ivi, in forza de' quali gli uomini operano nel corso ordinario della vita, sono per lo più probabili, e non possono

(1) *Finalmente anche l' A. quasi alla sfuggita cade nel sistema che adotterei io.*

per lo più essere che probabili. Ora quando colui che opera segue la maggior probabilità, ancorchè l' evento non corrisponda al fine dell' agente, questi ha operato bene e non ha di che rimproverarsi; egli sarà infelice non per sua colpa, ma per la forza delle cose indipendente dalla sua volontà. Un generale, che comanda un' armata, vede che dal dar battaglia nelle tali circostanze dee probabilmente seguir la vittoria, ed essere più probabile questa che la perdita della battaglia: se la guerra è inevitabile, egli opererà, tutto compensato, con prudenza dando battaglia, e se l' evento sarà infelice per la sua armata, egli non avrà di che rimproverarsi.

Un giocatore cimenta al giuoco una grossa somma: se vinco, egli dice, sarò ricco, egli ragiona male. Se vinco, dovrebbe dire, sarò ricco, ma se perdo sarò miserabile; la probabilità di vincere e di perdere è uguale: più, io posso colla temperanza esser senza dolori, conservando quello che ho, ed una maggiore ricchezza non mi darà quella felicità che io spero di ottenervi; sarò dunque imprudente se cimento il necessario, su la speranza del superfluo. Se costui giuoca e guadagna, egli opererà da stolto, quantunque l' evento abbia corrisposto alle sue brame. In genere di felicità vale più l' essere esente dai dolori dell' indigenza che avere alcuni piaceri nascenti dal superfluo.

§. 159 Il primo passo verso la felicità è l' esenzione dai dolori, il secondo è il possesso de' piaceri. Abbiamo veduto che non possiamo senza riserva abbandonarci ai piaceri de' sensi, e che la temperanza è necessaria al nostro ben essere. Ai quali piaceri possiamo noi dunque andare in cerca, e qual genere di vita dobbiamo scegliere? *Quod vitae sectabor iter?*

Gli uomini hanno de' bisogni comuni cogli animali: questi bisogni tendono alla conservazione dell' individuo ed a quella della propria specie: i piaceri che nascono dalla soddisfazione di tali bisogni sono piaceri fisici o del corpo. Fin qui i piaceri de' sensi sono nell' ordine. Allora che si ha il necessario per soddisfare tali bisogni, gli uomini sono presso a poco ugualmente felici. Invano si direbbe che la tavola delle ricchezze è più delicata di quella della comodità. L' artista è egli ben nutrito? Egli è contento. La differente cucina de' differenti popo-

di prova che la mensa lauta è la mensa a cui si è assuefatto. La miglior salsa delle vivande è la fame (1).

Soddisfatti questi bisogni, se l'uomo restasse ozioso, sarebbe annojato. La noja è un dolore che nasce dalla mancanza dell'esercizio della nostra attività. Una mediocre fortuna ci obbliga ella al travaglio? Si ha contratto l'abito per tal travaglio? Si va in cerca della gloria nella carriera delle scienze e delle arti? Non si è esposto al dolor della noja. L'ozioso vorrebbe provare a ciascun istante delle sensazioni che richiamassero la sua attenzione, esse sole possono toglierlo alla noja. In mancanza di tali sensazioni egli si libera a quelle che facilmente può avere. Io son solo: accendo del fuoco: questo mi fa compagnia. Il Turco ed il Persiano per sottrarsi al dolore della noja masticano il primo il suo oppio, l'altro il suo betel, specie di erba stomatica. Il selvaggio si annoja: egli si asside presso di un ruscello e dirige gli occhi sul torrente. Il cacciatore assuefatto alla fatica percorre le foreste: i cibi che trova nel recinto della sua dimora, comunque fossero deliziosi, non contentano punto il suo desiderio: egli cerca da lungi una caccia difficile a prendere: ne fa fede l'esempio de' re e de' grandi: questi non esercitano la caccia per mangiare le carni degli animali selvaggi: potrebbero cibarsene senza andare alla caccia: questo è per loro un rimedio alla noja. Concludiamo che l'esercizio delle nostre facoltà intellettuali è necessario dopo la soddisfazione de' nostri primitivi bisogni per sottrarci alla noja che risulta dall'ozio. Io dico l'esercizio delle nostre facoltà intellettuali, poichè le operazioni volontarie del corpo son sempre congiunte con un certo esercizio delle facoltà intellettuali.

Supponiamo che un uomo abbia bisogno di procurarsi col suo giornaliero travaglio il necessario per soddisfare i suoi primitivi bisogni, un tal uomo, secondo Elvezio, è capace di due specie di piaceri, de' piaceri fisici e di quelli di previdenza.

(1) *E' sempre bene aver presente la massima che l'intemperanza è il patrimonio de' Medici, e de' Farmaci, perchè reca mille malattie; e che il vino è un ottimo servitore, ma un pessimo padrone. Finalmente si pensi che dobbiamo mangiar per vivere, non vivere per mangiare.*

I primi sono momentanei, e durano fintanto che i bisogni non sono soddisfatti; i secondi durano in tutto quell' intervallo di tempo che framezza fra i bisogni soddisfatti ed i bisogni rinascenti. Ma qui bisogna fare un' osservazione. Il travaglio può destar piacere in quanto si riguarda da colui che travaglia, come un mezzo per soddisfare i bisogni primitivi, ed in tal caso produce i piaceri di previdenza de' quali parla il filosofo citato: può ancora il travaglio essere riguardato come un esercizio delle facoltà intellettuali, ed in tal caso è un rimedio alla noja. Ciò si conferma coll' esempio della caccia e con quello della pesca, coi quali esercizj i grandi si sottraggono al dolor della noja. *L' esercizio delle facoltà intellettuali è dunque un rimedio alla noja, ed insieme una feconda sorgente di piacere.*

Osservate che il dolor della noja è un dolore dello spirito, come il piacere risultante dall' esercizio delle facoltà intellettuali è ancora un piacere dello spirito. Questa osservazione è sufficiente a distruggere la dottrina elveziana che riduce tutti i piaceri ai piaceri fisici.

§. 160. L' esercizio delle facoltà intellettuali consiste nell' esercizio delle facoltà di analisi e di sintesi.

Nella psicologia vi ho spiegato le diverse specie di sintesi; la sintesi reale, la sintesi ideale, la sintesi immaginativa civile, e la sintesi immaginativa poetica. Vi ho detto dippiù che l'analisi è una condizione per la sintesi.

La coscienza dell' esercizio di queste diverse specie di sintesi è sufficiente a sottrarci al dolor della noja. Siccome il corpo ha bisogno degli alimenti, acciò la sua vita sia conservata, così la vita dello spirito ha bisogno dell' alimento della meditazione. Ma vi ha dippiù, un tal sentimento è un sentimento piacevole; e ciascuna specie di sintesi produce un piacere che le è proprio. La sintesi reale e la sintesi ideale tendono tutte e due alla conoscenza della verità, quindi producono il piacere che nasce da questa conoscenza. La sintesi immaginativa civile produce pure il piacere che nasce dalla conoscenza del vero, poichè fa conoscere gli effetti di alcune date combinazioni; ella produce inoltre nell' autore di questa sintesi il piacere che nasce dalla coscienza dell' invenzione. La sintesi immaginativa poetica produce il piacere particolare del bello.

Questo piacere non appartiene mica esclusivamente a questa sintesi, ma eziandio a tutte le altre. Così la sintesi reale ci può presentare alcuni oggetti che noi diciamo *belli*, ed alcuni altri che diciamo *brutti*. Un vitello, un agnello possono esser belli, un rospo, una serpe sono oggetti brutti. L' analisi ed indi la sintesi di tali oggetti, dandoci la conoscenza di essi producono il piacere che nasce dalla conoscenza della verità; ma la conoscenza dell' oggetto bello produce il piacere particolare del bello, come la conoscenza dell' oggetto brutto produce il dispiacere particolare della bruttezza. La sintesi immaginativa civile produce pure il piacere della conoscenza della verità, e quello, nell' autore di essa, della coscienza dell' invenzione, ed anche quando l' oggetto fattizio lo comporta, il piacere del bello. La sintesi ideale, oltre del piacere della conoscenza del vero, può pure produrre il piacere del bello. Leggendo un trattato di geometria o di aritmetica possiamo pure dire: è questo un bel trattato.

Il vero ed il bello non sono mica identici; ma essi hanno fra di essi molti punti di contatto e di rapporto. Non ogni vero è bello, nè ogni bello è vero. Ed eccomi presentata l' occasione di ragionarvi del bello (1).

§. 161. Ogni bello piace, ma non tutto ciò che piace è bello; poichè una semplice impressione piacevole non costituisce propriamente il bello.

Io chiamo *bello fisico* un oggetto composto, il quale ci desta un complesso di sensazioni piacevoli che possiamo l' una dall' altra distinguere, e che concorrono tutte a formare nell' anima una modificazione piacevole.

Da ciò vedete esser necessarie tre condizioni, acciò un oggetto possa riguardarsi come un *bello fisico*. La prima si è che esso desti molte sensazioni che noi riferiamo allo stesso og-

(1) *La voce* bello *deriva forse dal greco* ballein (ferire colpire) *con che si vuole indicare l' impressione, colpo, ossia sensazione forte che un oggetto bello fa provare allo spirito. Può derivare anche dal latino* batuere, (battere, percuotere) *da cui derivò* bellum. Estetica, *cioè scienza del bello, viene dal greco* aistanomai (*sentire fisico*) *trasportato a indicare il sentire moralmente.*

getto, e che possiamo l'una dall'altra distinguere; la seconda è che ciascuna di queste sensazioni sia piacevole; e la terza è che ciascuna sensazione non si opponga al piacere dell'altra, ma che tutte queste sensazioni piacevoli concorrano a produrre una modificazione interna nello spirito che sia piacevole. Vi possono essere impressioni piacevoli, isolatamente considerate, ma che unite producono una disaggradevole impressione. Tale sarebbe l'effetto di due stessi istrumenti che suonassero due pezzi di musica diversi.

Da questa nozione del bello fisico segue I. che non vi ha sensazione, la quale non possa concorrere a produrre il piacere della bellezza. Quando un poeta vuol descriverci un bel luogo, egli non ci presenta solamente le varie sensazioni piacevoli relative alla vista; ma vi unisce pure quelle relative al tatto, all' udito, al gusto, all' odorato. Può servir di esempio questo bel distico di Virgilio nell' egloga decima: *Hic gelidi fontes, hic mollia prata, Lycori, hic nemus; hic ipso tecum consumerer aevo! O Licori si trovano qui delle fresche fontane, de' prati coperti d' un erba morbida, de' boschetti. Ah! qui amerei passar teco la vita.*

Concorrono a render bello l'oggetto, che ci presenta Virgilio, le sensazioni del gusto e della vista per le fresche acque, quelle del tatto e della vista per i prati coperti di molle erba.

Il genio di Tasso, nel canto decimoquinto della Gerusalemme liberata, aduna tutta la varietà delle sensazioni piacevoli per presentarci la bellezza de' giardini di amore di Armida.

» Aure fresche mai sempre ed odorate
» Vi spiran con tenor stabile e certo:
» Nè i fiati lor, siccome altrove suole,
» Sopisce o desta ivi girando il sole.

» Nè, come altrove ei suol, ghiacci ed ardori,
» Nubi e sereni a quelle piagge alterna;
» Ma il ciel di candidissimi splendori
» Sempre s'ammanta, e non s'infiamma o verna,
» E nutre ai prati l'erba, a l'erba i fiori,
» Ai fior l'odor, l'ombra a le piante eterna:

» Siede sul lago, e signoreggia intorno
» I monti, e i mari, il bel palagio adorno.

» I cavalier per l'alta aspra salita
» Sentiansi alquanto affaticati e lassi:
» Onde ne gian per quella via fiorita
» Lenti, or movendo, ed or fermando i passi.
» Quando ecco un fonte, che a bagnar gl'invita
» L'asciutte labbra, alto cader dai sassi,
» E da una larga vena, e con ben mille
» Zampilletti spruzzar l'erbe di stille.

» Ma tutta insieme poi tra verdi sponde
» In profondo canal l'acqua si aduna;
» E sotto l'ombra di perpetue fronde
» Mormorando sen va gelida e bruna:
» Ma trasparente sì che non asconde
» Dell'imo letto suo vaghezza alcuna:
» E sovra le sue rive alto s'estolle
» L'erbetta, e vi fa seggio fresco e molle.

» Ecco il fonte del riso, ed ecco il rio,
» Che mortali perigli in se contiene,
» Or qui tenere a fren nostro desio,
» Ed esser cauti molto a noi conviene.
» Chiudiam le orecchie al dolce canto e rio
» Di queste del piacer false sirene;
» Così n'andar fin dove il fiume vago
» Si spande in maggior letto, e forma un lago.

» Quivi di cibi preziosa e cara
» Apprestata è una mensa in su le rive,
» E scherzando sen van per l'acqua chiara
» Due donzellette garrule e lascive,
» Che or si spruzzano il volto, or fanno a gara
» Chi prima a un segno destinato arrive.
» Si tuffano talora, e 'l capo e 'l dorso
» Scoprono al fin dopo il celato corso.

§. 162. L'idea di limitare il bello fisico agli oggetti della vista, come han fatto alcuni estetici, è derivata da un fatto. E' certo che lo spirito ha maggior facilità, e perciò maggior piacere a richiamarsi le percezioni visuali che ogni altra specie di percezioni; e nel medesimo tempo non può negarsi che le percezioni visuali, essendo unite coll' idea dell' estensione ci presentano un numero di varietà molto più grande di quello che ci presentano le altre percezioni sensibili. La vista somministra al pittore ed allo scultore tutti i soggetti su i quali il loro genio si esercita. Essa fornisce alla poesia descrittiva le sue più belle immagini, e la più gran parte di tutti i materiali che ella pone in opera.

Egli è certo, dice il celebre padre Andrès gesuita, (1) che tutti i nostri sensi non hanno mica il privilegio di conoscere il bello. Ve ne son tre che la natura ha escluso da questa nobile funzione. Il gusto, l'odorato, ed il tatto son questi sensi, sensi stupidi e grossolani che non cercano se non quello che è loro piacevole senza mettersi in pena del bello. La veduta e l'udito sono le sole delle nostre facoltà corporali che abbiano il dono di discernerlo. Che non me se ne domandi la ragione. Io non ne conosco altra, se non che la volontà del Creatore che fa come gli piace la distribuzione de' suoi doni. Ma con buona pace dell' illustre scrittore io non trovo interamente esatto ciò che egli dice. Fa duopo distinguere un bello risultante dalla varietà delle sensazioni che si riferiscono a più sensi, ed un bello risultante dalla varietà delle sensazioni che si riferiscono ad un solo senso. Il primo è quello che si scorge nei pezzi rapportati di Virgilio e di Tasso: il secondo è il bello ottico, ed il bello acustico; l'uno de' quali comprende le sensazioni visuali, l' altro solo le sensazioni di suono (2).

(1) *Saggio sul bello cap. 1.*

(2) *Mi sembra però che senza il concorso della vista e dell' udito che mostrino o faccian sentire gli oggetti i quali producono altre piacevoli impressioni sui sensi del tatto, dell' odorato e del gusto, non li giudichiamo mai belli, ma soltanto buoni. Talchè se un oggetto sia adattato a svegliare soltanto modificazioni piacevoli spettanti al tatto, all' odorato, al gusto, ma non alla vista e all' udito, fra noi non lo giudi-*

Nasce un dubbio: le sensazioni del tatto possono esser varie, distinguibili l' una dall' altra o piacevoli; perchè dunque non vi sarebbe un bello fisico risultante dalle sole impressioni del tatto? Se nel calore estivo presentate al tatto una superficie ben levigata di un marmo di una figura quadrata o rettangolare, le diverse sensazioni di liscio, freschezza, e l'uguaglianza delle impressioni de' lati non costituiscono forse un bello fisico relativo al tatto? Qual ragione abbiamo quindi di limitare alle sole sensazioni della vista il piacere del bello che questo marmo presenta agli occhi? Facendo l' analisi del gruppo delle due specie d' impressioni, paragonandole insieme, non si vede certamente la ragione di una tal preferenza, la quale perciò rimane arbitraria affatto. Un cieco nato, dice Ancillon, non saprebbe esser poeta, comunque feconda, e comunque ricca fosse la sua immaginazione. Egli non potrebbe pingere gli oggetti, se non che per le forme che il senso del tatto gli avrebbe rivelate. Ma i poeti pingono la natura per la successione de' moti e de' colori, le passioni umane per la successione delle attitudini, dei gesti, giuoco della fisonomia, tutte cose ignorate dai ciechi nati. Un cieco nato potrebbe esser disegnatore, ma non potrebbe esser pittore: egli potrebbe riprodurre nella scoltura le forme regolari dei corpi, ma bisognerebbe che rinunciasse interamente all'espressione (1).

Dal fin qui rapportato può dedursi che una certa limitata bellezza può pure esser l' oggetto del solo tatto.

Ma checchè ne sia di ciò, i sensi della veduta e dell' udito sono i più estesi, ed i più capaci di varietà d' impressioni. La prima si estende sino alle volte azzurre del firmamento, e sente le bellezze che presenta insieme la vastità delle acque colla varietà delle piante, degli animali, e delle diverse elevazioni della terra. Il secondo non solamente prende nelle nuvole il rumore del tuono, e sente nelle campagne la melodia dell' usignuolo; ma penetra nell' interno degli uomini, e dal variare del tuono della voce deduce la diversità degli affetti umani. Divido perciò il bello fisico in *bello semplice*, ed in

cheremmo mal bello; e ciò forse 'per convenzione, e non per volontà di Dio.

(1) *Sviluppamenti del* me *umano* cap. II.

bello complesso: il primo non è relativo a più di un solo senso, il secondo è relativo a più di un senso. Suddivido il bello semplice in *bello ottico*, ed in *bello acustico*. Il bello ottico è il bello visibile. Il bello acustico è il bello de' suoni.

§. 163. Tutte le nostre facoltà intellettuali concorrono a produrre il piacere del bello fisico, cioè la sensibilità, le facoltà meditative e l'immaginazione. Riguardo a questa ultima facoltà potrebbe nascer qualche dubbio; poichè l'oggetto bello che ci è presente si sente, non s'immagina; pure riflettendo attentamente, si vedrà che l'immaginazione, anche quando l'oggetto bello colpisce i nostri sensi, concorre a produrre il piacere della bellezza. Quando vedo nei giardini di amore di Armida preparata una bella mensa, l'immaginazione anticipando su i sensi mi fa gustare i piaceri del gusto. Un viaggiatore stanco e riscaldato dal calor estivo vedendo in distanza alle ombre degli alberi una bella fontana, da cui scorre un'acqua limpida, è colpito dal piacere; ed a produrre questo vi concorre la previdenza del riposo, del rinfrescamento, e del dissetarsi.

Abbiamo veduto nella logica mista come il sentimento della credenza, o dell'aspettazione del futuro simile al passato, sia un effetto dell'immaginazione. Abbiamo inoltre ivi splegato come un tal sentimento può divenire ragionato. Con questi mezzi la immaginazione si slancia nello avvenire. Questa facoltà dunque lega il presente col passato e col futuro. Se odo nella vicina strada la voce di un mio caro figliuolo che da gran tempo era assente, l'immaginazione slanciandosi nel passato mi fa riconoscere questa voce per la voce del figliuol mio; slanciandosi nell'avvenire mel fa riguardare come presente ai miei occhi, e mi fa gustare in previdenza il piacere di stringerlo fra le mie braccia. Questa facoltà ha perciò un'influenza sul bello fisico. Essa aggiunge una nuova delizia alle bellezze della natura che colpiscono i sensi: essa vi associa l'idea di beneficenza, riguardando lo spettacolo dell'universo come l'opera di una causa benefica. Dall'aspetto brillante, che ci offrono le ricche produzioni della terra, e le stagioni che le favoriscono, l'immaginazione trasporta il nostro pensiere agli esseri sensibili che ne godono, e ci fa gustare i loro piaceri.

L'influenza poi dell'immaginazione sul bello artificiale prodotto dalla sintesi immaginativa civile è più notabile. Gli og-

getti di questa sintesi, sebbene nati nel pensiere, possono in seguito essere sommessi ai nostri sensi. A questa specie di sintesi appartiene l'arte di formar delle ville deliziose. In questa sintesi è necessario che l'artista abbia presente nel suo pensiere l'oggetto fattizio; e che egli guidato dall'analogia giudichi dell'effetto che produrranno questi oggetti concepiti nel pensiere, quando saranno effettuati, e colpiranno i nostri sensi. Questo potere di previsione di tali effetti antecedente alla loro esistenza costituisce, secondo lord Chatam, *l'occhio profetico del gusto*. Quest'occhio vede tutte le bellezze di cui un luogo è capace pria che queste avessero esistenza: esso piantando un arboscello si colloca colla immaginazione sotto la sua foglia, e gode dell'aspetto che questo dee offrire da tutti i punti da dove si osserva.

Ma egli è necessario di dirvi qualche cosa dell'influenza generale che l'immaginazione ha su la nostra felicità.

Gli animali sembrano interamente occupati degli oggetti presenti; e gli uomini, che si abbandonano ai soli sensi, si approssimano a questo riguardo agli animali. Coloro che sono abituati a pensare prendono incessantemente dagli oggetti presenti l'occasione di slanciarsi nel passato e nell'avvenire; ed un tal trasporto dell'anima crea per l'uomo de'piaceri, o de'dolori che si dicono *immaginarii*, perchè sono un prodotto della immaginazione ; ma che non lasciano di essere piaceri e dolori reali. Da ciò segue che il regolare la propria immaginazione è una operazione necessaria alla nostra felicità.

Questo potere dell'immaginazione riguardo al passato ed al futuro è diverso negli uomini, sia che questa diversità dipenda dalla costituzione della natura, come in gran parte credo che ne dipenda; sia che dipenda dall'educazione (1). Da ciò deriva negli uomini una notabile differenza nei caratteri. Per

(1) *Direi anche* dall'associazione dell'idee -- *Qui porrò, per soddisfare chi ama simili notizie, qualche cenno fisiologico sulla causa fisica della maggiore o minor sensibilità, cioè sui* temperamenti, *che poi tanto influiscono nelle passioni ed inclinazioni degli uomini; sebbene però* non determinino invincibilmente, *come mal pretendono alcuni,* le azioni dell'individuo che gli sortì dalla natura. *Per temperamen-*

dare un nome a questo potere dell'immaginazione di trasportarci nel passato e nell'avvenire, io lo chiamo *sensibilità*. Questa diversa sensibilità forma i diversi caratteri degli uomini. Offrite a due persone un uomo che alcune circostanze imprevvedute hàn fatto passare dallo stato di ricchezza a quello di miseria. Queste due persone non ricevono un'eguale im-

to si intende una differenza fisica, dipendente dalla diversità delle proporzioni tra certe parti che entrano nell'organizzazione della macchina umana. Gli antichi li riducevano a quattro, cioè sanguigno, bilioso, melanconico *e* pituitoso o flemmatico: *i moderni vi aggiungono l'*atletico, *modificazione del sanguigno, ed il* nervoso. -- *Se il cuore e i vasi che fanno circolare il sangue godono di un'attività predominante, avrà luogo il temperamento sanguigno. Chi ne sia affetto suol avere un colorito vermiglio, lineamenti regolari, fisonomia animata e dolce: inclinerà ai piaceri fisici e d'immaginazione, agli studii ameni, e sarà volubile e non molto riflessivo. -- Degenera questo temperamanto in* atletico o muscolare, *se chi ne è affetto si dia ad azioni che molto esercitano gli organi del movimento. -- Un eccessivo sviluppo del fegàto, la sovrabondanza di sughi biliari, e un sistema vascolare sanguigno di grande energia, a pregiudizio del sistema cellulare e linfatico, costituiscono il temperamento* bilioso. *Chi ne è dotato è proclive all'ira, all'ambizione, ad agire con attività somma; prende coraggio anche dagli ostacoli, è profondo nelle meditazioni, ardito nel concepire e condurre a fine un progetto, e suol distinguersi o per grandi vizii o per grandi virtù. I lineamenti son con durezza espressi, mediocre la pinguedine, la pelle di un color pendente al bruno, i muscoli rilevati, penetrante e talvolta fulmineo lo sguardo. -- Allorchè a questo temperamento si unisce un'ostruzione morbosa di qualche organo dell'addome, o uno sconcerto qualunque nelle funzioni del sistema nervoso, ha luogo il temperamento* melanconico, o atrabiliare. *Studii indefessi, malattie ereditarie, abuso di piaceri, sventure, possono contribuire a formarlo. La diffidenza, un'immaginazione cupa, e talora una certa ferocia nel tratto, un linguaggio laconico e rotto, unito ad una fisonomia*

pressione da un tal avvenimento. L'una di esse non sente forse se non che quello che ella vede, non si slancia al di là delle sue percezioni sensibili. L'altra ne riceve una viva emozione: ella segue coll'immaginazione questo infelice nella sua trista dimora, divide in tutte le sue circostanze l'affanno e l'angoscia di questo sventurato e della famiglia di lui. Egli

mesta ed anche truce, lo sguardo incerto, l'amor della solitudine, l'avversione ai sollievi della società, l'odio degli uomini son le caratteristiche ordinarie di questo infelice temperamento. Qualche volta le affezioni morbose e le cause sopra indicate invece di modificare il temperamento bilioso, alterano il sanguigno, e formano una specie di temperamento melanconico, il quale niente ha di quell'odioso che presenta l'atrabiliare. Chi ne è affetto suol avere un senso squisito ed un amore entusiastico pel bello, e profondi sentimenti; ma avvezzo a veder tutto coperto da una tetra gramaglia diffida degli uomini, spesso li fugge, e trova insipida ogni sociale allegria. Le sue passioni sono costanti, si commuove alle sciagure più di chiunque, sebben poco lo mostri. -- Una sovrabondanza di umori a vantaggio del sistema linfatico, la quale dà a tutto il corpo un volume considerabile, determinato dal soverchio sviluppo nel tessuto cellulare, forma il temperamento pituitoso o flemmatico. *Chi ne è dotato non si distingue nè per grandi vizii, nè per grandi virtù: suol essere inerte, di fredda e limitata immaginazione, di debil memoria; ha i lineamenti tondeggianti e senza espressione, carni molli, moti lentissimi ed una decisa apatia. -- La sensibilità portata all'eccesso costituisce il temperamento* nervoso, *quasi sempre acquisito o per stravizii, o per esaltazione di idee, dipendente dalla lettura di certi libri di immaginazione. Chi ha questo temperamento è magro eccessivamente, volubile, e precipitato nei suoi giudizii. E' ben raro che i detti temperamenti si trovino in natura separati: sovente con uno che predomina se ne unisce qualche altro. Molto vi influiscono l'educazione, che spesso è una seconda natura, il clima, l'età: e non è raro vedere chi da fanciullo era flemmatico divenir poscia sanguigno e quindi melanconico.*

ascolta nella sua immaginazione i loro pianti, le loro querele: sente i mali futuri che lo sventurato prevede, e' pinge nella sua immaginazione tutti i dolori che questi immagina dover seguire dalla sua digrazia. A misura che egli avanza nella considerazione di questo quadro la sua sensibilità si commuove. Non è punto ciò che vede, ma ciò che immagina quello da cui è affetto. Osservando le affezioni di un tal uomo noi diciamo con tutta proprietà di linguaggio: *Oh! come è egli sensibile alle disgrazie altrui!*

Osservando al contrario l'interno stato dell'altra persona, che limitandosi alle impressioni de' sensi non si slancia che poco e nulla nel futuro, noi diciamo con ugual proprietà di linguaggio: *oh! come è egli insensibile alle digrazie di questo infelice! Egli ha un cuore duro.*

Ma osservate che questa sensibilità diversa negli uomini si estende anche sul passato: ella si estende su i piaceri ancora come sui dolori, ed abbraccia tanto i nostri simili che la nostra persona particolare. Raccontate a due persone diverse la storia dolorosa di un uomo virtuoso che termina la sua carriera con una morte crudele: voi vedrete che l'una ne è tutta commossa; l'altra ne è commossa o poco o nulla. Ciò si sperimenta pure nelle tragedie, le quali non producono in tutti gli stessi effetti. Questa diversa sensibilità consiste nel potere diverso di legare coll'oggetto presente dei piaceri o dei dolori futuri, delle rimembranze piacevoli o dolorose. A proporzione de' piaceri che si legano coll'oggetto presente questo ci riesce più piacevole, ed a proporzione de' dolori che coll'oggetto presente si legano questo riesce più doloroso. La diversa sensibilità influisce dunque su la nostra felicità e sulla nostra infelicità. Allora che un console romano riceve l'onore del trionfo, lo spettacolo che si offre ai suoi sguardi costituisce un bello visibile. Ma egli penetrando coll'immaginazione nell'interno degli spettatori vede la loro ammirazione per lui. I piaceri della riportata vittoria gli si riproducono: egli vede l'amore de' suoi concittadini, la considerazione presso lo straniero, il suo nome portato ai confini della terra e trasmesso alla posterità la più rimota. La sua immaginazione, legando il futuro ed il passato col presente, produce nell'anima l'ebbrezza del piacere.

Questa diversa sensibilità produce ancora la differenza fra i caratteri melanconici ed i caratteri allegri. Un uomo che lega con facilità col presente le impressioni disgustose del passato e del futuro, è di un carattere melanconico: colui che ha un immaginazione più feconda pei piaceri che pei dolori è di un carattere allegro. Un uomo di carattere melanconico vedendo alcuni oggetti richiama alla memoria con dolore i personaggi estinti a cui questi oggetti appartenevano: egli slanciandosi nell'avvenire vede imminente la sua morte; e così col pensiere fra la tomba de' trapassati, e la tomba propria che l'attende, tinge di nero i bei giorni della sua vita. Un altro di carattere allegro alla veduta di alcuni oggetti richiama con piacere alla memoria gli uomini più celebri, a cui tali oggetti appartenevano, e slanciandosi nell'avvenire vede nella loro imitazione riprodursi nella propria persona quella gloria che ha seguito gli uomini celebri dai quali è stato preceduto. Vi ha pure una sensibilità tanto pel bene che pel male: coloro che ne son dotati son sensibili all'eccesso a tutti gli accidenti della vita; se la menoma prosperità loro cagiona una gioja smoderata, la più leggiera traversia gli opprime e gli mette in disperazione. Una buon' accoglienza, un piccolo favore bastano per conciliarvi la loro amicizia; ma un' ombra d'ingiustizia eccita il loro risentimento.

§. 164. Il bello artificiale si riduce al bello fisico; poichè l'oggetto fattizio non lascia di essere un oggetto reale e di colpire i nostri sensi. Per bello artificiale si richiedono dunque le stesse condizioni del bello fisico.

Determinata la natura del bello della sintesi reale e di quello della sintesi immaginativa civile, due quistioni ci si presentano che dobbiamo risolvere. La prima si è: *vi è egli un bello fisico universale per tutti gli uomini?* La seconda si è: *se vi è un un bello fisico universale, donde nasce negli uomini la diversità dei loro gusti?*

Nella logica mista vi ho mostrato che la differenza delle sensazioni negli uomini non impedisce che tutti in alcune circostanze ricerchino e fuggano gli stessi oggetti. Tutti i bambini si alimentano col latte delle loro madri. L'uso del pane è universale negli adulti. Tutti provano del piacere nell'unione dei due sessi. Tutti nell'ardore dell'estate provano del piacere

allo spirar di un'aura fresca e soave ad un bagno di una data temperatura. A tutti riesce piacevole l'aspetto della ridente primavera. Tutti provano del dolore alle forti percosse, alle ferite, ad un'ardente febbre.

Ma vi ha dippiù. Nel bello fisico vi entrano le percezioni di alcune similitudini fra le parti dell'oggetto bello: quando manca il fondamento di queste relazioni tutti gli uomini trovano brutto l'oggetto. Se si presenta un uomo con cinque dita in una mano e quattro nell'altra, con una mano piccola e con un'altra grande, con un occhio piccolo ed un'altro grande, con un ciglio nero ed un altro bianco, con una guancia bruna e grossa ed un'altra bianca e delicata; chi mai degli uomini non sarà colpito dalla deformità di tale individuo? Una certa similitudine fra alcune parti dell'oggetto bello è una legge invariabile della bellezza fisica. Alcune parti dell'oggetto bello debbono avere una certa ragione geometrica fra di esse. Un capo molto grande su di un collo delicato e corto, e su di un busto piccolo rende un uomo deforme in tutti i luoghi ed in tutti i tempi. Ella è una regola invariabile del bello che le parti doppie sieno uguali fra di esse, e che le parti uniche sieno in ugual distanza da ciascuna delle parti doppie. Nella logica mista vi ho detto che tutti i rapporti si possono ridurre a quelli d'identità e di diversità. Una certa identità ed una certa diversità è dunque essenziale al bello fisico. Essa piace in tutti i luoghi ed in tutti i tempi. Il contrario è di un disgusto universale.

Antecedentemente vi ho parlato della perfezione, e vi ho detto che essa, secondo Wolfio, consiste nella convenienza o consenso di più cose per ottenere un qualche fine. Questa idea della perfezione è esatta ed io la ritengo. Ora è un fatto primitivo della nostra natura che la conoscenza della perfezione in se è piacevole. Vi ha dunque un bello risultante da questa conoscenza. Una tale bellezza di perfezione è un risultamento particolare della meditazione. Io non ammetto la dottrina wolfiana che fa consistere qualunque piacere nella conoscenza intuitiva o confusa della perfezione; ma appoggiato su l'esperienza convengo cogli altri filosofi che la conoscenza meditata della perfezione è una conoscenza piacevole, ed è una delle più feconde sorgenti del bello.

Si sa che il fine delle arti meccaniche è di provvedere ai bisogni ed ai vantaggi della società; da ciò hanno origine tante macchine differenti che gli uomini hanno inventate. In tutte queste invenzioni gli artisti sono stati constantemente guidati da questo principio: *qualunque cosa, qualunque macchina che s'intraprende, per ben riuscire fa d'uopo prendere le vie più semplici*: in effetto quando pochi mezzi sono sufficienti, tutti gli altri che si impiegano non son mezzi, ma cose inutili allo scopo che si ha in veduta. Se io intraprendo un viaggio col solo fine di giungere in un certo luogo, perchè potendo commodamente giungervi per linea retta, che è il cammino più corto fra due punti, viaggerei per una linea curva e tortuosa? Questo principio guidò l'artista che concepì l'idea de' molini ad acqua per macinare il grano. Prima di questa bella invenzione bisognava per macinare il grano impiegare le braccia degli uomini o il soccorso degli animali. Era una cosa molto lenta e molto incommoda il far così girare una pesante mola. L'ingegno umano comprese che si poteva ottenere il fine per un mezzo più facile e più celere impiegandovi la forza dell'acqua, e la bella invenzione de' molini ad acqua venne in soccorso degli umani bisogni. Non si poteva per una via più corta ottenere il vantaggio della società.

A questo stesso principio si dee attribuire l'invenzione della scrittura alfabetica e quella della stamperia. Per qual motivo queste due invenzioni sembrano belle agli occhi della ragione? Ciò è appunto, perchè per le vie le più corte, per mezzi semplici, giungono a spargere fra gli uomini la massa delle conoscenze. La scrittura alfabetica colla facile combinazione di alcuni pochi segni giunge a comunicare tutti i pensieri degli uomini. La stamperia moltiplica indefinitamente e con poca spesa gli esemplari di una stessa opera; essa evita la gran moltitudine delle varietà e degli errori de' copisti.

Concludiamo che nel giudicare del bello di perfezione tutti gli uomini sono stati in tutti i tempi ed in tutti i luoghi guidati da questo principio: *un oggetto è tanto più perfetto, ed in conseguenza più bello, in quanto con minor numero di mezzi conduce al fine*. Io farò uso di un tal principio appresso parlandovi del bello delle produzioni letterarie.

Vi è dunque un bello fisico universale. Lo stesso si dee dire del bello artificiale.

§. 165. Se vi ha un bello fisico universale, donde nasce fra gli uomini la diversità de' loro gusti? Ciò che è bello in un tempo è brutto in un altro. Ciò che è bello in un luogo è deforme in un altro.

Un gentiluomo che cinquanta anni addietro sarebbe comparso vestito nella moda di oggi avrebbe eccitato il riso. Bisognava fra le altre cose allora portare una lunga coda nei capelli, e questi dovevano essere aspersi della polvere di cipro: nell'estate l'abito doveva esser di seta, e dovevasi portare una spada in situazione orizzontale. Chi fosse comparso coi capelli tagliati, senza la coda, neri ed inculti, e con un abito di castoro nell'estate, avrebbe eccitato il sentimento del ridicolo. Si sarebbe riguardato come un'indecenza notabile il comparire un gentiluomo per le strade fumando del tabacco.

L'abito de' Greci consisteva in un gran manto che si mettevano sopra le spalle, ed era attaccato con fibbie. I manti dei Macedoni rassomigliavano alle nostre cappe di chiesa. I filosofi e le persone oneste camminando per la città portavan le mani sotto il mantello, quei che diversamente operavano eran riputati leggieri, e come effeminati coloro che portavano il mantello con lo strascico. Serviva il manto a persone eziandio ragguardevoli per tergersi le lagrime, non conoscendo l'uso de' fazzoletti. Nei tempi eroici gli uomini camminavano a piedi nudi, ma le persone di qualità portavano degli stivaletti.

Per lungo tempo i Greci non si calzavano se non quando recar si dovevano in campagna, o intraprendevano qualche viaggio, ed allorchè l'uso s'introdusse di calzarsi adoperavano ordinariamenre i sandali a piè nudi senza calzette, legati con nastri più o meno elegantemente alle gambe. Fino dai tempi di Solone portavano essi la barba ed i capelli lunghi; in tempo di Alcibiade cominciarono a radersi la barba.

Risaliamo al principio della varietà di questi gusti. Vi ho detto più volte che vi ha un'associazione d'idee, la quale in origine è meramente accidentale; ma poi è talmente indissolubile che si riguarda spesso come naturale. In forza di tale associazione può avvenire che un oggetto il quale destava piacere, per un'idea più dispiacevole che gli si associa, riesce in seguito disgustoso; e che essendo dispiacevole o indifferente, per un'idea piacevole che gli si associa, divenga in se-

gusto piacevole. Gli esempii di queste associazioni son ovvii ai contemplatori dello spirito umano, ed io ve ne ho recato molti in questi elementi. Un cibo ci piace, ne facciamo un uso smoderato; ciò produce de' dolori; l'idea di questi dolori si associa a quella del cibo, e questo da piacevole che era diviene disgustoso. I cibi possono sembrare a taluno più saporosi, non per la loro squisitezza, ma perchè essendo stati gustati in una società giuliva ed insieme con altri piaceri, l'idea di questi si associa col piacere sensibile di tali cibi. Odiosa diventa l'arma con cui si ebbe la sciagura di uccidere un innocente o un amico: non si può rimirarla senza raccapriccio, e non si può forse mai più servirsene. Diceva dunque saviamente Smith: è d'uopo tenersi in guardia contro il cuore di colui che potè freddamente ardere in su la sponda l'asse su cui salvossi in occasione di naufragio.

Un'abitazione, che pria ci era gradevole, ci diviene per la morte di uno de' nostri più cari parenti molto odiosa, e ci obbliga ad abbandonarla. Quella poi ci riesce più deliziosa, ove passammo con gioja molto tempo della nostra vita. Ella è cosa pericolosa il presentarsi, principalmente per la prima volta, ad uno che sia di mal umore. L'impressione che gli si forma frammischiasi facilmente con quella disaggradevole che già lo occupa. Per la stessa ragione è pericoloso ugualmente il recare una cattiva notizia: quindi per annunziare ai re qualche forte sventura si suol servirsi di persone che nulla hanno a temere, come buffoni di corte, cortigiane e simili. L'immaginazione non solo influisce su i nostri piaceri e su i nostri dolori, perchè ci trasporta nel passato e nel futuro, ma per le idee necessarie che associa alle impressioni presenti.

Nella logica mista vi ho spiegato come in forza dell'associazione delle idee si stabilisce il pregiudizio dell'autorità. Ad una simile associazione è dovuta la varietà de' nostri gusti. Essa produce che quello che sembra bello un tempo ci sembri brutto in un altro; e che quello che sembrava bello in un luogo sembri brutto in un altro. Supponiamo un modo di vestire talmente comune che si usi eziandio dalla classe più bassa della società civile; allora coloro che bramano di distinguersi lasciano di usarlo, o si trova un altro modo di abbigliamento, il quale per sè stesso o indifferente o alquanto brut-

to, perchè viene usato dalla classe più nobile della società, acquista la potenza di piacere (1).

È evidente che tali decorazioni non possono piacere in forza delle idee associate, se non intanto che esse sono esclusivamente all' uso delle classi più elevate: tosto che il popolo le adotta, non solamente queste decorazioni cessano di associarsi alle idee di pulitezza e di gusto; ma cominciano ad unirsi con quelle di affettazione, d' imitazione goffa, di maniere popolari. Allora le classi elevate della società, le quali cercano di evitar tutto ciò che all' esterno le confonde col basso popolo, rigettano questi ornamenti degradati, e si occupano a sostituirne degli altri che dapprincipio prendono corso, e divengono la moda del giorno; ma ben tosto spargendosi negli ultimi ceti sono poi eziandio abbandonati.

Alcune volte un principio di economia o di commodità fa abbandonare alcune mode, come troppo dispendiose o troppo incommode, e ne fa ad esse sostituire delle altre. Queste poi divenute comuni e popolari divengono vili e si abbandonano;

(1) *Non è raro veder taluni, anzi molti, e nel parlare, e nel gestire e nel passeggiare, non che nelle stravaganze del vestire imitare i difetti di persone per qualche lato celebrate e stimatissime, o per le quali hanno concepito un grande affetto. E per costoro viene a proposito veramente l' esclamazione di s. Agostino*: O quam deplorabilis est error hominum, qui clarorum virorum quaedam non recte facta laudabiliter imitari se putant. « *Oh! quanto deplorabile è l' er-* » *rore di quegli uomini, che credono imitar con lode i di-* » *fetti di persone illustri!* » *Certe opinioni si adottano solo perchè furono le opinioni di uomini celebri. La maggior parte non ha altro gusto che per le cose che piacquero a qualche personaggio stimato. Così spiegasi perchè in certi antichi tutto bello, tutto inimitabile, tutto superiore si giudica a quello che possa fare e faccia un moderno. Cominciammo fino dagli anni primi a sentir sperticate lodi delle loro opere, molta fatica ci costò il loro studio, le vedemmo ammirare da uomini stimabili e celebri; talchè ora giudichiamo mentecatto chi non si formò idoli di quegli uomini che di generazione in generazione furon sempre incensati. Si os-*

e così si forma il circolo della moda. L'associazione accidentale delle idee è dunque il principio della mobilità della moda. Le circostanze, che ci piacciono negli oggetti di gusto, sono di due specie distinte. Le une son proprie a piacere per la lor natura o associazione di idee comuni a tutti gli uomini. Le altre non piacciono se non che per associazione d' idee locali ed accidentali. Perciò vi ha due specie di gusto: l' una giudica delle bellezze che hanno il loro fondamento nella natura dell' uomo; l' altra giudica degli oggetti de' quali la moda fa il principal merito. Ne reco un esempio volgare. I giovani naturalmente hanno i capelli neri; i vecchi gli hanno bianchi. L' idea de' capelli neri è dunque naturalmente associata all' idea piacevole di gioventù, quella de' capelli bianchi all' idea dispiacevole di vecchiaja. Supponghiamo che un uomo vago di comparir bello e giovane concepisca l' idea di abbandonare la polvere di cipro pei suoi capelli, acciò la negrezza di questi si associi negli spettatori colla idea della sua gioventù; un tal uomo abbandonando la moda della polvere di cipro, abbandona una moda contraria all' associazione naturale

servi che generalmente il merito degli scrittori e degli artisti è in ragion diretta dell' antichità: un secolo più, un secolo meno può dare o togliere pregii inimitabili!! Talvolta però si precipita in un eccesso opposto, e dispregiando in tutto quelli che sono e debbono essere i maestri di color che sanno, si ammirano alcune produzioni, le quali altro merito non possiedono che una novità meschinissima. Ogni secolo poi ed ogni età ha gusti particolari; un uomo di genio che si distingua per qualche sua maniera particolare di scrivere, di pensare ec. si trae seco il servum pecus *degli imitatori, che senza il di lui talento non fanno che copiar goffamente i difetti. Così nacquero i* petrarcheschi, *i* michelangioleschi*; e a' nostri giorni gli* ossianeschi; *e certi altri i quali senza il genio di Gualtiero Scott, del Manzoni, del Bulwer, . . . del Grossi ec. vanno scrivendo libri che resteranno presto obliati, come i poemi epici di chi volea seguire l'orme del gran Torquato, e dell' Ariosto. La Gerusalemme e il Furioso invogliaron tutti a cantare in ottave battaglie ed amori. Oggi son di moda i romanzi storici.*

delle idee per render amabile un giovine, e vi sostituisce una moda uniforme a questa associazione. Così il gusto può perfezionarsi e può corrompersi.

§. 166. Tutto ciò nell'atto che ci dà la spiegazione della varietà del gusto e della moda, ci obbliga ad ammettere nella natura il fondamento del bello. L'associazione delle idee può render piacevole un'idea che era dispiacevole, e viceversa; ma bisogna supporre antecedentemente in noi una capacità naturale al piacere ed al dolore. Senza di ciò come le associazioni influirebbero su i nostri gusti? È necessario supporre che una certa idea sia naturalmente piacevole, e che naturalmente ancora l'idea associata sia molto più dispiacevole per ispiegare come un oggetto, che ci sembrava bello, ci divenga colla associazione disgustoso. Le associazioni delle idee non possono punto spiegare l'origine di una nozione o di un'idea nuova; quindi non possono spiegare l'origine di un sentimento semplice piacevole o dispiacevole. L'associazione spiegherà bene come una cosa, indifferente in se stessa, può divenire piacevole unendosi ad un'altra che naturalmente ci piace. Ma in tutti i casi l'associazione suppone che gli elementi, che si combinano, sieno di lor natura piacevoli o displacevoli.

Nel §. 110. Vi ho detto che Wolfio fa generalmente consistere il piacere nella percezione confusa della perfezione, ed il dolore nella percezione confusa dell'imperfezione. Vi ho detto dippiù che egli applica questa definizione al piacere ed al dolore de' sensi per mezzo della dottrina psicologica della percezione confusa di tutte le sostanze dell'universo. Egli spiega per mezzo dell'associazione l'origine di tutti i piaceri sensibili. Lo stesso filosofo chiama bello ciò che è atto a produrci del piacere, e brutto ciò che è atto a produrci del dolore; ma questa teorica non è fondata che su di una dottrina precaria e falsa. Questa percezione di tutte le sostanze primitive dell'universo è un fatto supposto, e non appoggiato su di alcun solido fondamento. Una sensazione, la quale non può decomporsi, è una modificazione semplice. Vi sono dunque dei piaceri e dei dolori fisici semplici, sebbene prodotti da oggetti composti. Tali piaceri e tali dolori sono meramente naturali, e non dipendono mica da alcuna associazione. Inoltre nella ipotesi wolfiana non sarebbe possibile la percezione del brutto

nella natura, poichè tutti gli oggetti naturali, anche quelli che diciamo brutti, come un rospo una serpe ec. sono perfetti, perchè ciascuna delle loro parti tende ad un fine.

Anche nondimeno nella dottrina wolfiana il fondamento del bello e del brutto è nella natura, poichè in essa si assume come una legge della nostra natura, che la percezione della perfezione sia piacevole e che quella dell' imperfezione sia dispiacevole.

Vi è dunque un bello universale, ed in conseguenza un gusto universale. Questo vocabolo di *gusto* è un vocabolo metaforico: esso nel suo senso primitivo significa l'organo del nostro corpo, pel quale si trasmettono allo spirito le sensazioni de' sapori. Nel senso metaforico questo vocabolo significa due cose, una potenza passiva, od una potenza attiva relativamente tutte e due al bello; la prima consiste nella potenza di ricevere una modificazione piacevole di un oggetto bello che allo spirito si presenta; la seconda consiste nella facoltà di distinguere nel sentimento del bello i diversi sentimenti parziali che concorrono a produrre il primo sentimento, ed i rapporti che hanno fra di essi. Alla veduta di un ameno giardino lo spirito riceve una folla d'impressioni piacevoli, dal concorso delle quali risulta in lui il sentimento del bello. Questo sentimento piacevole è una modificazione passiva e la disposizione ad averla può chiamarsi *gusto di sentimento*, *gusto passivo*. Se colui che è affetto da un tal sentimento sa distinguere non solamente le diverse sensazioni piacevoli che concorrono a produrre in lui il piacere passivo del bello; ma pure tutte quelle relazioni di similitudine, senza le quali un tal piacere non risulterebbe, egli esercita il *gusto attivo o il gusto meditato*. Il gusto attivo produce nello spirito de' piaceri relativi al bello, i quali nascono dall'esercizio dell'attività intellettuale su i proprii sentimenti. Vi è un'altra specie di gusto attivo, e consiste nella facilità di formare un oggetto bello. Tale è il gusto di un poeta che forma un poema epico, una tragedia ec., quello di uno scultore che forma una bella statua senza riferirla ad alcun originale ec. Chiamiamo queste tre specie di gusto, il primo *gusto di sentimento*, *il secondo gusto di meditazione*, *il terzo gusto d'invenzione*. Un uomo che ignora la musica è colpito da un bel pezzo di Rossini,

costui ha un gusto di sentimento, un'altro che conosce la musica può sviluppare le diverse sensazioni di suono e le loro relazioni, che nel bel pezzo concorrono a produrre il piacere del bello, costui esercita un gusto di meditazione; ma Rossini ha esercitato il gusto d'invenzione.

Ogni uomo non è dotato di un ugual grado di gusto; come non ogni uomo sperimenta a certe impressioni un ugual grado di piacere o di dolore. Alcuni spiriti dotati di un gusto squisito son quasi rapiti fuor di se alla presenza di un oggetto bello. Presentate ad un uomo tale un poema o un quadro, egli distinguerà in ciascuna parte di queste opere i colpi del maestro che lo rapiscono e lo trasportano; nulla uguaglia il dispiacere che gli cagionano i luoghi disprezzati o mal trattati.

§. 167. Sovente nelle opere della natura il bello si offre a noi circondato da circostanze o indifferenti o dispiacevoli. Proponendosi il poeta di presentarci un oggetto bello in tutta la sua purità, separa dal bello reale tutte le particolarità che sono indifferenti o dispiacevoli, e ritiene tutto ciò che è atto a produrre delle impressioni piacevoli. Egli fa dippiù: sostituisce alle particolarità separate altre particolarità piacevoli: queste sono di due specie; alcune, sebbene non si trovino riunite nello stesso individuo, si trovano nondimeno sparse nei diversi individui della stessa specie, altre non si trovano giammai in alcun individuo della specie di quello che ha in veduta il poeta. In conseguenza il poeta, che copierebbe servilmente la natura, ci presenterebbe il suo bello modificato da accessorii o indifferenti o dispiacevoli, e la sua composizione non produrrebbe l'effetto che egli dee avere in veduta. Se un poeta presentasse su la scena un'azione tragica nello stesso modo in cui è accaduta, correrebbe gran rischio di annojare gli spettatori. Negli avvenimenti reali della vita si può dire che noi non vediamo della tragedia che alcune scene distaccate; gli avvenimenti dolorosi son separati da alcuni avvenimenti fortunati, ed il tempo diminuisce la forza dell'impressione del primo avvenimento, allorà che accade il secondo. Ma in una tragedia il quadro dee essere terminato, e ciascuna parte dee tendere alla commozione che il poeta vuol produrre. Ci si debbono presentare non solamente le circostanze che cagionano il tormento e l'affanno de' personaggi, ma

quella dell'impressione prodotta in questi personaggi, e dei sentimenti che ciascuno di essi prova in conseguenza della sua situazione. Per tal ragione il poeta ci presenta su le scene de' personaggi, che essendo soli parlano senza essere ascoltati da alcuno, svelando le affezioni del proprio cuore (1). Al teatro il poeta dee riunire in una conversazione di mezza ora tutti i tratti del carattere sparsi nella vita intera del suo eroe. È dunque un errore il credere che il bello poetico consista nell'imitazione perfetta della bella natura. Le facoltà di analisi e di sintesi formano un bello poetico che non è sommesso ai sensi.

L'analisi separa dall'oggetto tutti gli accessorii o indifferenti o disgustosi: è questo il suo primo uffizio. Essa separa dagli altri oggetti della stessa specie quelle cose che concorrono a formare più bello l'oggetto fattizio del poeta: è questo il suo secondo uffizio. Essa separa ancora dagli oggetti di specie diversa di quello del poeta alcuni accessorii che pure contribuiscono ad aumentare la commozione voluta dal poeta: è questo il suo terzo uffizio. La sintesi riunisce ciò che l'analisi aveva separato. Essa o riunisce in un individuo diverse qualità che si trovano sparse in individui della stessa specie, o pure riunisce in un individuo qualità che non si trovano in un individuo della stessa specie di quella a cui appartiene l'oggetto del poeta (2). Per pingere il suo avaro Moliere forse prende i

(1) *Se il così detto* soliloquio *è ben fatto e ben collocato da chi scrive dialogo, deve considerarsi più come una cosa voluta dalla natura, che dall'arte e dal bisogno di far conoscere agli spettatori o ai lettori gli affetti e i pensieri dell'interlocutore. In fatti debbono i soliloquii aver luogo, quando il personaggio è agitato da qualche forte passione, da qualche grandiosa idea; nel qual caso ogni uomo parla da sè, si agita ec. anche senza essere sopra un palco scenico.*

(2) *Mi sia permessa un'avvertenza relativa al bello artistico. Trattandosi di effigiare qualche divinità, gli angeli ec. forse piacerà una riunione di parti bellissime tra le belle che si vedono in natura. Essa forma un bello detto ideale. Ma, non so perchè, tali accozzi offrono quasi sempre fisono-*

caratteri dell' avarizia da tutti gli avari del suo secolo, e li riunisce in un individuo. Apelle per pingere la sua Venere prese le bellezze sparse su i corpi delle più belle donzelle della Grecia. L'Ariosto nel canto settimo del suo Orlando furioso ci dà un ideale della bellezza umana femminile, riunendo in un individuo tutte le particolari bellezze che si possono trovare sparse in più individui.

» Di persona era tanto ben formata
» Quanto me' finger san pittori industri,
» Con bionda chioma lunga ed annodata,
» Oro non è che più risplenda e lustri.
» Spargeasi per la guancia delicata
» Misto color di rose, e di ligustri,
» Di terso avorio era la fronte lieta,
» Che lo spazio finia con giusta meta.

» Sotto due negri, e sottilissimi archi
» Son due negri occhi, anzi due chiari soli,
» Pietosi a riguardare, a mover parchi,
» Intorno a cui par ch' amor scherzi e voli
» E ch' indi tutta la faretra scharchi,
» E che visibilmente i cori involi,
» Quindi il naso per mezzo il viso scende,
» Che non trova l' invidia, ove l' emende.

» Sotto quel sta, quasi fra due vallette,
» La bocca sparsa di natio cinabro;
» Quivi due filze son di perle elette,
» Che chiude ed apre un bello e dolce labro:

mie scipite e statuarie, *che perdono moltissimo al confronto con altre le quali sono più fedele imitazione del vero, e come si presenta nella natura bene scelta e ben osservata. Manca alle prime l' anima che si osserva nelle seconde, e quando alcune di tali fisonomie straordinarie sono applicate a rappresentare personaggi storici, disgustano assai; perchè gli uomini quali sono in natura si credon sempre differenti da quelli dipinti in tale scelta maniera.*

» Quindi escon le cortesi parolette
» Da render molle ogni cor rozzo e scabro:
» Quivi si forma quel soave riso,
» Ch' apre a sua posta in terra il paradiso.

» Bianca neve è il bel collo, e 'l petto latte:
» Il collo è tondo, il petto è colmo e largo:
» Due pome acerbe, e pur d' avorio fatte,
» Vengono e van, come onda al primo margo,
» Quando piacevole aura il mar combatte.
» Non potria l' altre parti veder Argo:
» Ben si può giudicar, che corrisponde
» A quel che appar di fuor, quel che s' asconde.

» Mostran le braccia sue misura giusta,
» E la candida man spesso si vede
» Lunghetta alquanto, e di larghezza angusta,
» Dove nè nodo appar, nè vena eccede.
» Si vede al fin de la persona augusta
» Il breve, asciutto, e ritondetto piede.
» Gli angelici sembianti nati in cielo
» Non si ponno celar sotto alcun velo. »

Nelle stanze che antecedentemente vi ho trascritto del Tasso, questo poeta vuol descrivere i giardini dell' amore: giammai ivi non ha luogo il soffiar mortale e freddo di borea: ecco separata una circostanza dispiacevole, che nei giardini reali s' incontra: il zefiro percorre le rose per allargare i fiori, e caricarsi de' loro odori. Il cielo in questo soggiorno è sempre puro e sereno. La tempesta non l' oscura giammai: qui il poeta aggiunge al sereno del cielo la circostanza piacevole della perpetuità che non s' incontra giammai nella natura, o pure separa la circostanza dispiacevole della tempesta, quella del cader delle frondi dagli alberi ec. L' acqua che scorre non è torbida, ma sempre trasparente; ecco separato il torbido dall' acqua, il quale è un accessorio dispiacevole.

Da ciò segue che il principale oggetto della poesia è quello di piacere. Questa circostanza appunto, dice Dugald Stewart, la caratterizza e la distingue dalle altre specie di composizioni

letterarie. Lo scopo che il filosofo si propone è d'istruire e di rischiarare gli uomini; quello dell'oratore è di acquistare su la volontà di coloro che l'ascoltano una sorte d'impero, di dare al loro giudizio alla loro immaginazione alle loro passioni la direzione che conviene ai suoi disegni. Ma il primo oggetto del poeta, lo scopo che egli ha in veduta e che lo distingue, è di piacere (1). Alcune volte sembra che egli usurpi le funzioni del filosofo, o dell'oratore. Ma allora si può dire che egli non fa se non che improntare da essi de' nuovi mezzi per meglio ottenere il suo scopo. La misura e la rima che i poeti introducono nel linguaggio non sono che altri mezzi di piacere (2).

Il fondamento di un certo bello poetico si vede evidentemente essere nel bello fisico. E' evidente che in un oggetto bello l' accessorio indifferente, distraendo l' attenzione dalle impressioni piacevoli, diminuisce il piacere della bellezza. Similmente è chiaro che l' accessorio dispiacevole diminuisce la forza delle impressioni piacevoli. Quindi il bello poetico, da cui si allontanano gli accessorj o indifferenti o disgustosi, dee produrre un maggior placer e di bellezza, di quello che lo produrrebbe il bello presentato con questi accessorj. Ma a prima vista sembra non doversi dir lo stesso, quando nel bello poetico si trovano riunite qualità ripugnanti alle note leggi della natura, e che il poeta non prende da oggetti della stessa specie di quella cui appartiene l' oggetto da lui considerato, ma da oggetti di diversa specie. Per esempio qual cosa dee sembrare più strana che l' attribuire la sensibilità ai sassi alle ac-

(1) *Il fine del poeta deve esser veramente quello di istruire e ingentilire i costumi: il diletto è il mezzo che adopera. « Le Muse prenderiano grande sdegno se affermassimo » opera loro essere la cetra e le tibie, e non la riforma dei » costumi, e il raddolcir le passioni in quelli che usano il » canto e l' armonia. »* (Plutarco *nel Convito*). *Ma purtroppo il più delle volte i poeti, cangiando il loro uffizio sublime, divengono i più pericolosi corruttori del genere umano, facendo bere un orrendo veleno in una coppa dorata e inghirlandata di fiori.*

(2) *Filosof. dello spirito um. t. 2. cap. VII. sez. II.*

que alle piante? qual cosa più irragionevole che il far operar queste cose come se fossero persone, e l'attribuir loro il linguaggio? I prodotti di questa specie di sintesi pare che non dovrebbero eccitare il piacere della bellezza, ma piuttosto un sentimento disgustoso. Pur la cosa va molto diversamente. Non solamente niun effetto dispiacevole producesi dalla personificazione, quando è bene adoperata, ma anzi per lo contrario essa trovasi e naturale e piacevole. Nè si richiede alcun grado straordinario di passione, perchè diletti. Ogni poesia ancor la più umile e piana moltissimo ne abbonda, e nella prosa non solamente si usa nei discorsi studiati degli oratori, ma eziandio nel conversar comune. Quando noi diciamo che *i campi son sitibondi, o che ride la terra, che l'ambizione è inquieta, o che un male è traditore*, queste espressioni mostrano la facilità con cui la mente può adattare le proprietà delle cose animate alle cose inanimate, o alle nozioni astratte.

Vi ho detto più volte che nella spiegazione de' fatti della natura fa d'uopo arrestarsi ad alcuni fatti primitivi. E' appunto un fatto primitivo della nostra natura intellettuale che l'uomo ha una mirabile propensione ad animare tutti gli oggetti, e che in conseguenza prova del piacere a riguardarli come animati. Se taluno per un passo inconsiderato si torce un piede ed urta in un sasso, in quel momento di turbamento e di sdegno ei sentirassi disposto a rompere il sasso in pezzi, a sfogare con ingiuriose parole la sua collera contro di esso, come se avesse da lui ricevuto un oltraggio. Se altri per lungo tempo, osserva Blair, è stato accostumato ad un certo ordine di oggetti che abbian fatto sopra di lui una forte impressione, come sarebbe una casa, ove abbia passato molti anni felici, o i campi e gli alberi e le montagne, fra cui abbia sovente passeggiato con gran diletto; quando abbia a partirne, specialmente senza speranza di più rivederli, appena può ritenersi dal provarne la medesima sensazione, come quando abbandona i più cari amici. Questi oggetti sembrano dotati di vita, scopo divengono della sua affezione; e nel momento della partenza non sembragli stravagante lo sfogare con essi i suoi sentimenti in parole, e dar loro un formale addio.

Un de' maggiori piaceri che dalla poesia riceviamo egli è il trovarci sempre, per così dire, in mezzo ai nostri simili, e

il vedere che ogni cosa sente pensa ed opera siccome noi. E il principale incanto di questa specie di stil figurato è appunto quello d' introdurci in società con tutta la natura, e interessarci cogli stessi oggetti inanimati formando un legame fra essi e noi per quella sensibilità che ad essi ascrive (1).

Debbo però farvi osservare che la personificazione, o altrimenti la *prosopopeja*, non appartiene esclusivamente alla poesia, essa, come vi ho detto, si trova pure nello stile comune, nei trattati di morale, nei discorsi studiati degli oratori e fino nei nostri libri santi. (2). Riguardo allo stile comune ve ne ho recato un esempio di sopra nelle espressioni *campi sitibondi, terre ridenti ec.* Cicerone parlando de' casi, dove l' uccidere un altro per propria difesa è permesso dalle leggi, nell' orazione per Milone dice: *alcune volte la spada per uccidere un uomo ci vien presentata dalle stesse leggi*: *aliquando gladius ad occidendum hominem ab ipsis porrigitur legibus.* Qui le leggi sono personificate, come se porgessero di propria mano la spada per mettere un altro a morte. Queste brevi personificazioni possono aver luogo anche nei trattati morali, e nelle opere di posato o freddo raziocinio.

» Questa tomba si aprirebbe, queste ossa si unirebbero per
» dirmi: perchè tu vieni a mentire per me che non ho mai
» mentito per persona? lasciami riposare nel seno della verità,
» e non venire a turbar la mia pace per l' adulazione che io
» odio ».

Così Flechier previene i suoi uditori e li assicura per questa personificazione che l' adulazione non avrà alcuna parte nell' elogio del Duca Montausier.

» O spada del Signore, e fino a quando ricuserai di posarti?
» entra nella tua guaina, riposati e taci. Ma come riposerà
» avendole il Signore comandato di volgersi contro Ascalona,
» e contro le marittime regioni. » (Ger. cap. 47.)

Ciò che ho detto ha bisogno di qualche osservazione. Alcuni di questi modi di dire contengono metafore, poichè alcuni de' vocaboli che li compongono si prendono in un senso traslato. Il

(1) *Lezione XVI. di rettorica.*

(2) *Qual maraviglia? I nostri libri santi offrono il modello della più sublime poesia che si conosca.*

vocabolo *ridere* nel senso diretto si applica solamente agli uomini, ed il vocabolo *sitibondo* si applica solamente agli animali. Quando dunque si dice, *la terra è ridente*, *i campi son sitibondi* non vi ha qui alcuna personificazione, ma solamente una metafora. Ciò è vero; ma queste metafore non ci son piacevoli, se non perchè ci diletta il riguardare come animati gli oggetti tutti de' nostri pensieri.

Inoltre vi è una personificazione la quale non ha luogo che nel solo pensiere, ed un' altra che si estende sino alla realtà fuori del pensiere. La prima è permessa all' oratore, e sotto certi riguardi anche al filosofo. La seconda non è permessa e non reca piacere che nella sola poesia. Flechier personifica nel suo solo pensiere. Tasso (1) attribuisce nella realtà il discorso ad un ucello.

Questa differenza nasce dall' essere l' oggetto proprio della poesia il piacere. Quando il filosofo dice: *la virtù conduce l'uomo alla felicità*, egli non pretende di dire che la virtù sia un agente, nè che la felicità sia una persona. La virtù e la felicità sono due nozioni astratte e generali, alle quali il filosofo è forzato dalla limitazione dello spirito umano di attribuire nel suo solo pensiere una certa sussistenza. Ma il poeta narrando de' fatti attribuisce sensibilità e linguaggio agli oggetti inanimati.

§. 168. Abbiamo esaminato il bello della sintesi reale, quello della sintesi immaginativa civile, e quello della sintesi immaginativa poetica. Ci resta di esaminare il bello della sintesi ideale.

La sintesi ideale consiste nella sintesi de' rapporti di similitudine e di diversità delle nostre idee. Vi ho fatto osservare che una tal sintesi entra pure nel bello fisico o nel bello artificiale. Ma vi debbo qui mostrare che vi è un bello risultante da questa sola sintesi. Supponiamo che ci presenti un quadro, in cui si trovan dipinti de' personaggi. Un tal quadro è capace di due specie di bellezza, di una bellezza assoluta, e di un'altra relativa. Questa pittura è un oggetto fisico diretto alla vista, e come tale può essere un oggetto bello. Una tal bellezza è assoluta, poichè in essa si prescinde dalla relazione

(1) *Canto decimosesto stan.* 13. *e* 14.

della immagine ad un individuo. Ma se voi riguardate questa pittura nel suo rapporto ad alcuni oggetti, de' quali dee destarci l' idea, se essa sarà simile all' originale, avrà una bellezza relativa, e tale bellezza consiste nella relazione di similitudine fra l' immagine e l' oggetto, a cui l' immagine si riferisce; o pure nella similitudine fra l' idea che desta la pittura e quella che desta l' oggetto. Lo stesso dir dovete delle statue che lo scultore ci presenta: esse son capaci di due specie di bellezza, di una bellezza assoluta, e di una bellezza relativa.

Da ciò segue che queste due bellezze possono andar disgiunte l' una dall' altra. Se la similitudine fra l' immagine ed un oggetto brutto sarà perfetta, l' immagine aver dee una bruttezza assoluta, ed una bellezza relativa. Se avesse una bellezza assoluta dovrebbe esser priva della bellezza relativa. Se l' immagine si riferisse ad un oggetto bello, ella dee avere insieme la bellezza assoluta, e la bellezza relativa. Finalmente se l' immagine non si riferisce ad alcun originale, essa sarà bella, quando ecciterà l' impressione che il pittore ha avuto in veduta di eccitare. Essa è capace solamente di una bellezza assoluta, e questa è una bellezza di perfezione, della quale abbiamo parlato di sopra.

Questa distinzione delle due bellezze è importante. Essa può applicarsi a tutte le composizioni letterarie. Un oratore, un poeta possono descrivere un oggetto reale bello, ed un oggetto reale deforme o orribile. Se la loro descrizione sarà esatta, nel primo caso avrà due bellezze, nel secondo ne avrà una. Dipingendovisi uno scellerato vi si dipinge un oggetto che fa orrore; ma se la descrizione è verace, sarà una bella descrizione di un oggetto deforme. Se l' oggetto della poesia o del romanzo non è un oggetto reale, la composizione allora non può avere una bellezza relativa ma una bellezza di perfezione (1).

(1) Per quanto sia alieno da entrare anche di volo in questioni letterarie, non posso qui astenermi da osservare quanto, secondo me, si mostrino inconseguenti certi dotti, i quali pretendono che soggetti storici introdotti nei romanzi formino un genere di composizione bislacco *e contrario al buon*

» L'onda dal mar divisa
» Bagna la valle, il monte,
» Va passeggiera
» In fiume,
» Va prigioniera
» In fonte,
» Mormora sempre e geme,
» Finchè non torna al mar:

gusto. Hanno ormai deciso costoro che tutti *i romanzi sono una sciocchezza. Che saranno dunque i romanzi storici, peggiori degli altri? -- Cose da fuoco -- Ma senza entrare a decider del merito de' romanzi in generale, moltissimi de' quali sono dannosi quanto infinite poesie che pur si lodano, per rispondere alla critica fatta contro quelli così detti storici, vorrei sapere se le tragedie, i poemi (i quali non si teme che possan nuocere alla verità della storia) sono più graditi quando si appoggiano a personaggi storici, o personaggi di fantasia? Credo che tutti convengano, anche perchè gli antichi han fatto quasi sempre così, che nel primo caso piacciono più. Ora perchè un romanzo, in cui si descrive soltanto un luogo senza nome, persone e fatti non mai esistiti che nella immaginazione dello scrittore, dovrà esser più bello di uno, ove il luogo della scena sia Milano e Lecco, o il castello di Kenilworth? perchè dovrà interessar meno di certi individui e di certi fatti d' invenzione un Borromeo, un Ferrer, o una Lisabetta e un Leicester, la peste del* 1630 *o gl' intrighi della corte d' Inghilterra? I soggetti storici sembrano adattati a dar luogo a grandi bellezze re*lative. *I lirici, i tragici, gli epici antichi, senza timor di offuscare la verità della storia, trattarono spesso fatti storici, e piacquero -- Che sventura per* Manzoni e Gualtiero Scott *non esser vissuti a' tempi di Pericle, o almeno almeno ai tempi di Augusto! Forse a renderli oggetto di studio letterario bastava che fosser vissuti anche ai tempi del decimo Leone. Forse se scrivevano in versi sarebbero stati creduti non affatto indegni di occupare i retori; ma perchè sono moderni ed hanno scritto in prosa, molti dotti chiamano i loro racconti* interminabili fanfaluche, *buone a far passare*

» Al mar, dov' ella nacque,
» Dove acquistò gli umori,
» Dove dai lunghi errori
» Spera di riposar. » (1).

Ecco un bel pezzo di poesia. Facendone l'analisi vi si ravvisano in esso tre specie di bellezza, la fisica, la poetica, l'ideale. L' acqua che scorrendo da un monte attraversa la valle suol essere un oggetto bello alla veduta. Metastasio la personifica, e questa *prosopopea* ci presenta un bello poetico. La descrizione che egli ce ne dà, prescindendo dalla personificazione, essendo uniforme all' origine fisica de' fiumi e de' fonti, produce un bello ideale, il quale consiste nella relazione di similitudine. Gli scrittori di estetica non hanno ben distinto queste diverse specie di bellezza; per tal ragione i loro trattati mancano di precisione.

» Coraggio o miei pensieri. Il primo passo
» V' obbliga agli altri; il trattener la mano
» Su la metà del colpo
» E' un farsi reo senza sperarne il frutto:
» Tutto si versi tutto
» Fino all' ultima stilla il regio sangue;
» Nè vi sgomenti un vano
» Stimolo di virtù; di lode indegno
» Non è, come altri crede, un grande eccesso
» Contrastar con se stesso,
» Resistere ai rimorsi, in mezzo a tanti
» Oggetti di timor serbarsi invitto,
» Son virtù necessarie a un gran delitto (2).

qualche oretta a veglia, e intertenere chi a forza di studio non giunse ad assaporare le divine bellezze di certi Scrittori, un passatempo pei giovani dissipati e per le male educate fanciulle; se pure dai più severi non sono creduti anche dannosi alla sana morale!! —

(1) *Metastasio nell' Artaserse atto III. scena I.*
(2) *Id. atto I. scena III.*

Lo scellerato, che qui vi descrive Metastasio è un oggetto di orrore. Ma la descrizione ha una bellezza relativa, perchè esprime bene tutta la serie de' pensieri e delle affezioni che sogliono aver luogo nell'anima dell' empio che incomincia con un atroce misfatto a dare esecuzione ad un progetto di scelleratezze.

§. 169. Il primo de' due pezzi or ora rapportati contiene una comparazione. Arbace dice che egli non può trovar pace, finchè non ritornerà colla manifestazione della sua innocenza caro alla patria ed al re Artaserse. Egli paragona il suo cuore all'acqua che scorrendo non ha riposo, se non quando giunge al mare. Si potrebbe qui cercare, se il fare una comparazione sia conforme allo stato dell' anima di Arbace. Le forti passioni rigettano le comparazioni; pare nondimeno che Metastasio faccia in Arbace cessare il torbido degli affetti colla speranza di acquistare l' opinione della propria innocenza. Ciò non ostante confesso di non esserne pienamente soddisfatto. Le comparazioni suppongono l' animo in perfetta calma. Or tale non era l' animo di Arbace. In tal caso il pezzo di Metastasio manca di una bellezza relativa esprimendo un pensiere che non ha luogo nell' animo di Arbace. Ma checchè ne sia di ciò è un fatto che le comparazioni ben fatte e nei luoghi opportuni piacciono. Le comparazioni sono similitudini; e vi ha un bello risultante dalla sola osservazione delle similitudini. Il bello dunque che le comparazioni producono è un bello ideale. Eccovi due altre comparazioni dello stesso poeta nella scena seguente. Artaserse nel dubbio dell' innocenza di Arbace parla così da se solo di Arbace.

» Quella fronte sicura, e quel sembiante
» Non l' accusano reo. L' esterna spoglia
» Tutta d' un' alma grande
» La luce non ricopre,
» E in gran parte del volto il cor si scopre.

» Nuvoletta opposta al sole
» Spesso il giorno adombra e vela,
» Ma non cela
» Il suo spendor.

» Copre invan le basse arene
» Picciol rio col velo ondoso,
» Che rivela il fondo algoso
» La chiarezza dell' umor.

Ma queste due comparazioni belle in quanto comparazioni hanno lo stesso difetto della prima, allora che si riferiscono allo stato dell' animo di Artaserse. Egli è colpito vivamente nell' animo suo dall' assassinio della morte del padre: è nel dubbio se l' autore del misfatto sia l' amico Arbace: un tale stato dell' animo non è certamente uno stato di tranquillità. Le comparazioni son dunque qui fuori di luogo.

Queste comparazioni debbono esprimere un pensiere che può aver luogo nell' animo di chi le adopera; ora un tal pensiere non può esservi nell' animo di un personaggio agitato da affetti alquanto violenti. Il linguaggio dunque del poeta, riferendosi necessariamente ad un originale a cui non è conforme, viola in questo punto la bellezza relativa, la bellezza ideale. Queste comparazioni son dunque belle isolatamente considerate, son difettose riferendosi a ciò che procede, ed allo stato dell' animo de' personaggi che le adoperano.

La sintesi ideale abbraccia pure la sintesi della relazione di diversità, e questa sintesi produce ancora un bello ideale. Come la comparazione è fondata sopra la similitudine, così *l'antitesi* è fondata sopra il contrasto o l' opposizione di due oggetti. Cicerone nella miloniana rappresentando l' improbabilità che Milone avesse il disegno di uccider Clodio in un tempo in cui tutte le circostanze erano sfavorevoli, dopo aver trasandato più altre occasioni, nelle quali con più agio e sicurezza avrebbe potuto compiere questo disegno se mai l' avesse formato, accresce la nostra convenzione coll' accorto uso di questa figura: » Colui dunque che uccidere non volle prima » con approvazione di tutti il volle poi con lagnanza di al» cuni? Quello cui ammazzar non osò, potendo con diritto a » luogo e tempo opportuno e impunemente, non dubitò poi » di trafiggerlo con ingiustizia in luogo svantaggioso, in tem» po contrario, e con pericolo della vita? *Quem igitur cum » omnium gratia interficere noluit, hunc voluit cum aliquo» rum querela? Quem jure, quem tempore non est ausus*

» *hunc injuria, iniquo loco, alieno tempore, periculo capitis*
» *non dubitavit occidere?*

E ciò mi porge l'occasione di farvi osservare che in una gran parte delle figure si scorge questo bello ideale, poichè consistono nelle similitudini. Niente più appaga l'immaginazione che il confronto e la somiglianza degli oggetti; e tutti i tropi sono appunto fondati su qualche relazione o analogia di una cosa coll'altra. Quando, per esempio, invece di gioventù uno dice «*l'aurora della vita*» lo spirito immediatamente discorre su tutte le circostanze che somiglianti rendono questi due oggetti: egli vede nel tempo stesso un certo periodo dell'umana vita e un certo tempo del giorno così analoghi l'uno all'altro che si ferma con piacere a contemplare in un sol punto i due simili oggetti. La stessa personificazione ci piace pure, perchè ci presenta una similitudine fra gli oggetti inanimati e noi.

§. 170. Ma il bello delle composizioni letterarie richiede un più ampio sviluppamento.

Un trattato scientifico, un discorso oratorio, una composizione poetica sono un insieme di vocaboli destinati a produrre nello spirito una serie di pensieri. Ma basta egli forse che un discorso produca una serie di pensieri quali che sieno, acciò possa qualificarsi per bello? Se un discorso producesse nello spirito una serie di giudizj senza connessione fra di essi, sarebbe egli bello? Certo esso nol sarebbe. La ragione si è perchè la moltitudine di questi giudizii presenta un disordine, ed il disordine è disgustoso. L'unità sintetica del pensiere è una condizione indispensabile per la bellezza di qualunque composizione letteraria. Il titolo di un'opera letteraria esprime il fine a cui ella è destinata, ed a cui tutte le parti di essa debbono tendere. Il titolo di ciascun capitolo esprime il fine a cui il capitolo tende, e questo fine è un mezzo pel fine dell'opera intera; nello stesso modo le diverse parti del capitolo debbono tendere al fine espresso nel titolo del capitolo. *L'unità sintetica del pensiere è dunque una legge invariabile per la bellezza di qualunque letteraria composizione.* L'autore che compone un'opera la dirige ad un fine. Secondo la varietà del fine che egli si propone dee adattarvi i mezzi. Nelle composizioni, le quali hanno per oggetto la cono-

scenza del vero, ciascun giudizio dee essere vero; e ciascun raziocinio dee esserlo ancora. La varietà in tali opere è una condizione indispensabile per la loro bellezza; ma si possono prendere varie vie per pervenirvi, e tutte non sono conciliabili colla perfezione. È necessario di giungere alla conoscenza della verità per le vie le più semplici. È questa una legge indispensabile alla perfezione dell'opera; ed in conseguenza alla bellezza che dalla perfezione deriva. Supponiamo che ci si proponga questo problema: dato un numero di molte figure, per esempio il numero 9568973, ripetuto un gran numero di volte, per esempio venticinque volte, ritrovarne il risultamento, cioè la somma. Vi sono due mezzi per ottenere il fine proposto: uno si è di scrivere il primo numero venticinque volte e scriverlo ventiquattro volte sotto di se stesso, come si sogliono scrivere i numeri de' quali dee farsi l'addizione; ed indi eseguire l'addizione. Il secondo metodo si è di moltiplicare il numero 9568973 per 25. Il secondo metodo di risolvere il problema è più semplice e più breve, il primo è più lungo. La seconda soluzione è dunque da preferirsi alla prima, e se in un tratto di aritmetica si adottasse la prima soluzione, un tal trattato non sarebbe perfetto e mancherebbe di bellezza.

L'oratore, il quale vuol determinare ad alcune azioni la volontà de' suoi uditori, non dee solamente parlare all'intelletto ma eziandio al cuore. Per tal ragione lo stile dell'oratore non dee esser freddo ma animato. Massillon nella famosa predica del *poco numero degli eletti*, non si propone per ultimo fine della sua composizione lo stabilire teologicamente esser poco il numero degli eletti; ma egli dirige questo fine ad ispirare nei suoi uditori un salutar timore ad oggetto di condurli per questo mezzo ad una vita conforme al vangelo. Per conseguire il suo fine questo celebre oratore sviluppa le cause che conducono il maggior numero all'eterna dannazione. Ma ciò non basta, egli vuol commuovere ed a questo oggetto fa dirigere a ciascuno de' suoi uditori lo sguardo su di se stesso con questo bellissimo pezzo: « A voi mi fermo F. M., che siete » qui raccolti, e lasciando il rimanente degli uomini parlo a » voi come se foste soli nel mondo, ed eccovi il pensiere » che mi occupa, e mi spaventa: suppongo che questa sia per

» voi l'ultima ora è il fine dell'universo, che siano per aprir-
» si i cieli sul vostro capo, che abbia a comparire Gesù Cri-
» sto nella sua gloria in mezzo a questo tempio, e che per
» non altro vi siate qui raccolti che per attenderlo a guisa
» di rei tremanti, contro de' quali si dee pronunziare o una
» sentenza di grazia, o un decreto di morte eterna: giacchè,
» lusingatevi pur quanto vi piace, tali morrete quali siete og-
» gi, tutti questi desiderii di mutazione che vi seducono vi
» sedurranno sino al letto della morte: tale è l'esperienza di
» tutti i secoli; tutto ciò che troverete in voi allora di nuo-
» vo, sarà forse un conto più lungo da rendere di quello che
» avete oggidì; e da quello che sarebbe di voi, se in questo
» punto dovreste comparire al giudizio, potete quasi decidere
» qual sarà la vostra sorte all'uscire di questa vita.

» Or vi domando, e vel domando pieno di spavento senza
» separare in questo punto la mia sorte della vostra, e met-
» tendomi nella stessa disposizione nella quale desidero che
» voi entrate, vi dimando dunque: se Gesù Cristo comparis-
» se in questo tempio, in mezzo a questa adunanza la più
« augusta del mondo per giudicarci, per farsi il terribile di-
» scernimento de'capretti dalle pecore, credete che il maggior
» numero di quanti qui siamo sarebbe collocato alla destra;
» credete almeno che sarebbero eguali le cose? Credete che
» vi si trovassero almen dieci giusti quanti non potè trovar-
» ne il Signore in cinque intere città? Io vel domando, voi
» nol sapete e nol so nemmen io. Voi solo, o mio Dio, co-
» noscete coloro che vi appartengono. Ma se noi non cono-
» sciamo quelli che a lui appartengono, questo almen sappia-
» mo di certo che i peccatori non sono de' suoi. Ora i fedeli
» che qui si trovan raccolti chi sono? I titoli, le dignità non
» si debbono contare per nulla, che di queste ne sarete spo-
» gliati in faccia di Gesù Cristo. Chi sono dunque? Molti sono
» peccatori e di quelli che non vogliono convertirsi: in mag-
» gior numero ve ne sono di quelli che vorrebbero, ma che
» differiscono la conversione; moltissimi altri di quelli che non
» si convertono mai che per ricadere; finalmente un gran
» numero di quelli che non credono aver bisogno di conver-
» sione: ecco il partito de' reprobi. Togliete queste quattro
» classi di peccatori da questa santa adunanza, poichè saran-

» no già tolti di mezzo nel dì del giudizio e poi fatevi in-
» nanzi voi giusti, ove siete? Reliquie d'Israello passate alla
» destra: frumento di Gesù Cristo segregatevi dalla paglia de-
» stinata alle fiamme. Ma oh Dio! dove sono gli eletti vostri?
» E per la vostra eredità chi rimane? »

La prima volta che Massillon recitò questa predica a questo luogo del sermone tutto l'uditorio rimase colpito da un trasporto di ambascia, e quasi tutti per un moto involontario si alzarono a metà. Il mormorio di acclamazione e di sorpresa fu sì forte che l'oratore ne restò turbato e tale turbamento non servì che ad accrescere il patetico di questo pezzo singolare. Facendo l'analisi delle cause che concorrono alla bellezza del pezzo rapportato esse possono ridursi alle seguenti. Le due parti del pensiere, che riguardano il poco numero degli eletti e le cagioni della ruina della maggior parte de' cristiani, si possono riguardare come disposizioni al timore che dall'oratore si vuole incutere. Egli vien poi più davvicino al suo oggetto, dirige l'attenzione degli uditori su di se stessi: allontana l'ostacolo che si oppone alla commozione il quale è la lusinga di una vita migliore in appresso, toglie dal futuro giudizio la lontananza che ne diminuisce l'impressione, rende questo terribile giorno presente allo sguardo del pensiere, e fa riguardare ai peccatori come quasi sicura la loro perdita. Non si potevano ordinar meglio le parti del pensiere per l'oggetto che l'oratore ebbe in veduta. Vi si osserva pure la maestria con cui Massillon costruisce il discorso facendo in modo che una parte faccia attendere l'altra, e che una parte del pensiere non sia terminata se non che a queste parole: *voi solo o mio Dio, conoscete coloro che vi appartengono,*

Lo storico dee narrare i fatti con tutte le circostanze, e presentare la virtù con i difetti che l'accompagnavano, ed il vizio colle buone qualità che ne diminuivano l'orrore. Ma ciò che concilia la bellezza in uno scritto storico sarebbe, come osservai di sopra, un difetto notabile nel poeta. Egli dee allontanare dal suo Eroe tutti i difetti (1); e per ispirare orro-

(1) Ma poi piacerà questo ritratto? Esistono uomini senza difetti? — Esiste un facinoroso senza virtù alcuna, almeno apparente?

re al vizio dee nel carattere opposto allontanare tutti gli accessorii di virtù che ne diminuiscono l'impressione.

L'unità sintetica del pensiere, e la tendenza delle diverse parti del pensiere nel modo il più semplice verso il fine che l'autore ha in veduta, son dunque due regole invariabili del bello delle composizioni letterarie.

§. 171. Abbiamo veduto quali condizioni dee avere il pensiere che il discorso è destinato a far nascere; ma quali sono quelle che dee avere il discorso? Due cose, dice Condillac, fanno tutta la bellezza dello stile: la nettezza, ed il carattere. La prima richiede che si scelgano sempre i termini i quali esprimano esettamente le idee, che si tolga dal discorso qualunque superfluità, che il rapporto de' vocaboli non sia giammai equivoco, e che tutte le frasi costruite le une per le altre denotino sensibilmente il legame e la gradazione de' pensieri (1).

La *chiarezza* e la *precisione* del linguaggio son dunque due leggi indispensabili alla bellezza di una composizione letteraria. L'oscurità è contraria al fine del linguaggio; e la superfluità è contraria alla legge generale della semplicità de'mezzi pel fine. Si possono applicare allo stile questi due versi di Despreaux.

» Tout ce qui on dit de trop est fade et rébutant;
» L'esprit rassassié le réjette a l'instant.

» Tutto ciò che è superfluo è insipido, e disgustoso;
» Lo spirito satollo all'instante lo rigetta.

Nella ideologia vi feci conoscere la differenza fra sintassi e costruzione, e vi mostrai che la sintassi non può essere che una, e che la costruzione può esser varia. Ciò supposto si domanda: *qual regola di bellezza ci guiderà nella scelta della costruzione?* Per risolvere la quistione proposta incominciamo dall' esaminare le diverse specie di costruzioni.

Quando nel discorso si enunciano tutti i vocaboli che sono i segni delle differenti parti del pensiere e non se ne enun-

(1) *Arte di scrivere, sul principio.*

ciano dippiù, ed i vocaboli sono enunciati nell'ordine successivo, uniforme a quello delle modificazioni dello spirito, in modo che il vocabolo che si dee modificare o determinare preceda quello che lo modifica o lo determina, la costruzione appellasi *semplice* o *necessaria.* Quando una di queste condizioni manca, o pure mancano tutte e due, la costruzione chiamasi *figurata*.

La costruzione semplice, osserva Dumarsais, è ancora *naturale,* perchè ella segue la natura, cioè perchè enuncia i vocaboli secondo lo stato in cui lo spirito concepisce le cose. *Il sole è luminoso.* Si segue o l'ordine della relazione del soggetto colla modificazione, o quello delle cause coi loro effetti, o quello degli effetti colle loro cause. Ciò vuol dire che la costruzione semplice procede andando dal soggetto alla modificazione; *il sole è rotondo* : dalla causa all'effetto: *Dio ha creato il mondo*: dall'effetto alla causa, cioè dal paziente all'agente; *il mondo è stato creato da Dio.* Ora in tutti questi casi lo stato delle cose richiede che si cominci dal nominare il soggetto. Bisogna essere, cioè avere un esistenza o reale o immaginata prima di poter essere qualificato. Lo spirito dee prima aver l'idea del soggetto per poter attribuirgli una qualificazione quale che siasi. Bisogna essere prima di operare, e prima di essere l'oggetto dell'azione di un altro.

Se vi domando: *quando verrete voi?* e rispondete; *dimani,* il vocabolo *dimani* equivale alla seguente proposizione *io verrò domani.* Non si enunciano dunque nella frase i vocaboli corrispondenti alle parti del pensiere che si vuole esprimere col vocabolo *dimani.* Questa soppressione di alcuni vocaboli facili a supplirsi mentalmente chiamasi *ellissi.* Ella è una figura o un modo di parlare frequente nella conversazione ordinaria.

Io l'ho veduto coi miei occhi. Io l'ho udito colle mie orecchie, son proposizioni, in cui vi sono de' vocaboli superflui. Non si vede se non cogli occhi nè si ode se non colle orecchie; queste espressioni *coi miei occhi, colle orecchie,* son dunque superflue. Un tal modo di parlare, in cui vi sono de' vocaboli superflui dicesi *pleonasmo,* e voi vedete che esso pure occorre nell'ordinario linguaggio degli uomini.

Se invece di dire: *il mondo è stato creato da Dio*, direte:

da Dio è stato creato il mondo, voi invertirete l'ordine naturale de' vocaboli. Il vocabolo *da* indica una relazione, e per concepire una relazione fa d'uopo prima concepire i termini della relazione. Vi ha dunque qui *inversione*. Quella costruzione, in cui occorrono questi modi di parole, o uno de' modi indicati, appellasi *costruzione figurata*.

Per risolvere la quistione proposta, cioè se debbasi preferire la costruzione semplice alla costruzione figurata, o pure la seconda alla prima, risaliamo all'origine della costruzione figurata.

Abbiamo detto che la chiarezza e la precisione sono due regole per la bellezza dello stile. Ora spesso avviene che queste due regole sieno in contraddizione l'una coll'altra: spesso, per essere perfettamente chiaro, bisognerebbe esser molto prolisso. Il gusto ha cercato di accordarle nel miglior modo possibile. Quando alcuni vocaboli si possono facilmente supplire da colui che legge o che ascolta, questi vocaboli si sopprimono: una tal soppressione, senza nuocere alla chiarezza, conserva la precisione, e lo stile diviene eloquente. Pascal dice: » Il finito si annienta innanzi l'infinito: così il nostro spiri- » to innanzi a Dio; così la nostra giustizia innanzi la giusti- » zia divina.

Queste frasi sono ellittiche: si sopprime per due volte in esse il vocabolo *annientare*.

La legge della precisione del discorso ha dunque date origine al linguaggio ellittico.

Il pleonasmo sembra a prima vista contrario alla precisione dello stile. Ma non può non sentirsi che in certi casi da una energia al linguaggio. Questa energia consiste nell'esprimere in un modo breve una certa affezione del nostro spirito. Quando dico *io l'ho veduto coi miei occhi*, oltre del pensiere espresso dai vocaboli *io l'ho veduto*, vi si aggiunge l'accessorio, cioè si esprime la volontà che ho che colui a cui dirigo il discorso sia sicuro senza punto dubitare di ciò che gli ho precedentemente detto (1). Lungi dunque che in questo caso il pleonasmo sia contrario alla precisione dello stile, vi è anzi uni-

(1) Sembra con tali frasi che vogliasi rimuovere il dubbio di essere stati illusi da un' immaginazione riscaldata.

forme. Non ho bisogno di avvertirvi che parlo del pleonasmo ben fatto: se dicessi: *la luminosa luce del sole dissipa le tenebre su la terra.* Il vocabolo *luminosa* sarebbe un pleonasmo da rigettarsi. Siccome vi sono ellissi difettose perchè rendono oscuro il discorso, così vi sono pleonasmi frivoli, perchè son contrarii alla precisione del linguaggio.

Riprendiamo una parte del rapportato periodo di Massilon: » Or vi domando, e vel domando pieno di spavento, senza » separare in questo punto la mia sorte dalla vostra, e met» tendomi nella stessa disposizione, nella quale desidero che » voi entriate, vi domando dunque: se Gesù Cristo compa» risse in questo tempio, in mezzo a questa adunanza la più » augusta del mondo per giudicarci, per fare il terribile di» scernimento de' capretti dalle pecore, credete che il mag» gior numero di quanti qui siamo sarebbe collocato alla de» stra? Credete almeno che sarebbero eguali le cose? Cre» dete ec.

Facciamo de' cambiamenti a questo periodo, e presentiamolo in un altro ordine. « Or vi domando: se Gesù Cristo » comparisse in questo tempio, in mezzo a questa adunanza » la più augusta del mondo per giudicarci, per fare il terri» bile discernimento de' capretti dalle pecore, credete che il » maggior numero di quanti qui siamo sarebbe collocato alla » destra? Credete almeno che sarebbero eguali le cose? Cre» dete ec. Io vel domando pieno di spavento, senza separare » in questo punto la mia sorte dalla vostra, e mettendomi

Così Oreste nella così intitolata tragedia dell' Alfieri, dice a Pilade di aver veduto lo spettro di Agamennone.

» . . . . *Io 'l vidi,*
» *Sì con* quest' occhi *il vidi. Ergea la testa*
» *Dal nero avello; il rabbuffato crine*
» *Dal volto si togliea con mani scarne,*
» *E sulle guancie livide di morte*
» *Il pianto e il sangue ancor rappreso stava*
» *Nè il vidi sol;* che *per gli* orecchi *al core*
» *Flebil mi giunse e spaventevol voce*
» *Che in mente ancor mi suona . . .ec.*
Atto 2. Scen. 2.

» nella stessa disposizione nella quale desidero che voi en-
» triate.

Paragonando queste due costruzioni vi accorgete subito che la prima è eloquente, e migliore della seconda. Or donde nasce ciò? Nella prima vi è maggiore unità sintetica nel pensiere che nella seconda. Nella prima il pensiere è interamente terminato quando è sviluppato l'oggetto della domanda; nella seconda dopo l'oggetto della domanda, con cui termina il pensiere, si soggiunge un altro pensiere. Quindi cogli stessi elementi nella prima costruzione si forma un pensiere, e nella seconda se ne formano due. Il maggior legame de' pensieri ci obbliga dunque molte volte a preferire una costruzione ad un altra, quantunque tutte e due le costruzioni fossero semplici.

Questo stesso principio ci fa pure in molti casi preferire l'ordine inverso all'ordine diretto. « In un tempo, in cui le
» quistioni filosofiche si decidevano coll'autorità di Aristotile
» e degli scolastici, apparve Cartesio; ed al metodo dell'auto-
» rità sostitui quello dell'esame ».

Questa costruzione è inversa. La diretta sarebbe; « Cartesio
» apparve in un tempo, in cui le quistioni filosofiche si deci-
» devano coll'autorità di Aristotile e degli scolastici: egli so-
» stitui al metodo dell'autorità quello dell'esame.

Ora nella prima costruzione il legame de' pensieri mi sembra maggiore, poichè dopo *apparve* nella seconda costruzione, lo spirito non attende necessariamente la circostanza del tempo; laddove questa circostanza è necessariamente legata alla proposizione: *apparve Cartesio.*

Le leggi dunque richieste per la bellezza della letteraria composizione han dato origine alla costruzione figurata. Ora queste leggi alcune volte si osservano più nella costruzione semplice che nella figurata, e altre volte più nella figurata che nella semplice. Si dee in conseguenza preferire nei diversi casi quella costruzione che è più analoga alle regole invariabili del bello. Se invece di dire: *Dio dee esser adorato*, dicessi: *dee essere adorato Dio*, farei una inversione senza alcun motivo, e violerei l'ordine successivo delle idee. Non bisogna dunque ricorrere alla costruzione figurata, se non quando le spiegate regole della bellezza ci conducono.

§. 172. Le regole spiegate mi sembrano sufficienti a rendere ragione delle differenti bellezze delle letterarie composizioni. Ho distinto il pensiere dal linguaggio destinato ad esprimerlo. Ho in conseguenza determinato le leggi che debbono regolare il pensiere, e quelle che debbono regolare il linguaggio. Io credo che tutte le regole de' rettorici si possano ridurre alle quattro di sopra spiegate.

L'autore vuole fissare l'attenzione de' suoi lettori o uditori su di un dato oggetto; è conforme al fine che egli ha in veduta, l'incominciare il discorso dal presentar sul principio questo oggetto, sebbene seguendo la costruzione semplice, l'oggetto di cui parliamo dovrebbe esser enunciato dopo di altri vocaboli. L'autore farà dunque un' inversione in grazia del fine che egli si è proposto.

» Un funestissimo annunzio son qui a recarvi, o miei rive-
» riti uditori, e vi confesso, che non senza una estrema dif-
» ficoltà mi ci sono addotto, troppo pesandomi di avervi a
» contristare altamente fin dalla prima mattina che io vegga
» voi, o che voi conosciate me ».

Il celebre Segneri segue quel'la costruzione inversa, invece della semplice e diretta: questa sarebbe: « Io fin dalla prima » mattina che veggo voi, e che voi conoscete me, son qui a » recarvi un annunzio funestissimo ».

Ma per qual ragione l'oratore preferisce la prima alla seconda costruzione? Egli vuol fissare l'attenzione de' suoi uditori sulla funesta idea della morte. L'idea dunque di *funesto* è la prima che egli presenta all'uditorio. Per tal ragione incomincia il discorso dall'oggetto dell'azione piuttosto che dal soggetto, e nell'oggetto stesso incomincia dal vocabolo che modifica piuttosto che dal vocabolo modificato. Egli dice: *un funestissimo annunzio*, invece di *un annunzio funestissimo*. Osservate inoltre che se il citato oratore avesse scelta la costruzione diretta, il pensiere, invece di essere uno, si sarebbe diviso in due.

Gli scrittori eloquenti spesso ubbidiscono alle leggi del bello senza saperlo.

Vi ho parlato delle comparazioni e delle antitesi, e vi ho detto che esse piacciono, perchè producono un bello ideale. Qui vi soggiungo che queste figure piacciono ancora, perchè

fanno concepire più chiaramente il pensiere. Esse possono dunque esser comandate dalla legge della chiarezza del linguaggio (1). Vi ho detto che le frasi ellittiche piacciono per la precisione del discorso, qui soggiungo che esse piacciono pure, perchè contengono un bello ideale esprimendo la rapidità del pensiere.

I rettorici hanno osservato che alcune frasi piacciono, o perchè esprimono il sentimento, o perchè l'esprimono con forza. Egli vi ha per ciascun sentimento un vocabolo proprio a risvegliarne l'idea: tali sono *amare*, *odiare*. Quando dunque dico: *io amo*, *odio*, esprimo un sentimento; ma è questa l'espressione più debole. Cambiamo la forma del discorso, e diciamo *se io ti amo?* Quel *se*, ed il punto interrogativo in fine della frase, esprimono il sentimento, cioè la passione dell'amore, esprimono la forza di questa passione, ed esprimono pure la meraviglia che in me nasce dall'idea che voi dubitate del mio amore. Questo *se* dunque, e questo punto interrogativo esprimono colla massima precisione una moltitudine di pensieri. Questa espressione piace dunque per la legge della precisione del linguaggio. Ma vi ha dippiù, essa piace perchè con una espressione si esprime una moltitudine di modificazioni interne che hanno un' esistenza simultanea nello spirito. Questa simultaneità è perfettamente espressa con una frase che denota tutte queste affezioni insieme. Vi ha dunque qui una similitudine fra il linguaggio e lo stato dello spirito; e perciò un bello ideale.

» O vanità! o nulla! o mortali ignoranti de' loro destini!

Se Bossuet avesse detto: « Tutto non è che vanità, tutto » non è che nulla: i mortali sono ignoranti de' loro destini », egli non avrebbe espresso il sentimento da cui l'animo suo è penetrato; egli avrebbe semplicemente enunciato un giudizio dell' intelletto. La prima espressione piace dunque, perchè ella esprime insieme un giudizio ed una commozione dell'animo. Ella rileva la sua bellezza dalla precisione del linguaggio. Ma vi è dippiù: il fine di Bossuet è di commuovere gli altri;

(1) *Io credo che il linguaggio figurato sia il linguaggio della natura, non dell' arte. (V. Blair Lezioni di Rettorica).*

ora per tale oggetto è necessario che si mostri commosso egli stesso; a questo fine tendono le esclamazioni rapportate.

§. 173. È tempo che diamo termine alla teorica del bello. Eccovi la serie de' miei pensamenti. Il bello è distinto dal piacevole, perchè il primo suppone una moltitudine di percezioni; laddove una semplice sensazione può esser piacevole. Mi direte che noi attribuiamo la bellezza eziandio ad un colore uniforme. Un colore, io vi rispondo, presenta una moltitudine di parti colorate.

Facendo l' analisi del bello ho creduto che bisogna ammettere quattro specie elementari di bello. Il *bello fisico*, il quale nasce da una moltitudine di sensazioni. Il *bello poetico* il quale nasce da una moltitudine di percezioni combinate dall' arte del poeta. Il *bello ideale*, il quale risulta da alcune date percezioni di similitudini o di diversità. Il *bello di perfezione*, il quale consiste nel concorso di molte cose verso di un fine.

Il bello fisico è diretto tanto alla parte passiva dello spirito che all' attiva, cioè tanto alla sensibilità che alla meditazione. Tutti gli altri belli son prodotti dall' attività sintetica dell' anima.

Negli oggetti belli spesso s' incontrano tutte queste specie elementari di bellezza. La natura può presentarci un insieme di percezioni piacevoli: essa può somministrarci l' occasione di osservare delle similitudini e delle varietà che ci piacciano. La meditazione può inoltre nelle parti della natura scovrire l' uniforme concorso ad un fine; e quindi possiamo vedere riunite la bellezza fisica, la bellezza ideale, e la bellezza di perfezione. Anzi una certa bellezza ideale è un elemento necessario pel bello sensibile. Questa distinzione delle specie elementari della bellezza è importante. Per non averla fatta alcuni scrittori di estetica hanno avanzate delle proposizioni false. *Imitate la bella natura*. Questo precetto è falso relativamente al bello poetico e poi vero pel bello ideale che si riferisce all' archetipo reale della natura. L' analisi delle facoltà dello spirito spiegata nella psicologia è il noto da cui son partito per iscovrire l' ignoto della origine del bello. Il bello suppone o una sintesi data, o una sintesi fatta. Riflettendo su di questo principio e su le diverse sintesi, reale, immaginativa,

civile, immaginativa poetica, ed ideale, son pervenuto alla dottrina che sul bello vi ho proposto.

Osservando le diverse idee specifiche del bello elementare possiamo facilmente pervenire a formarci l'idea generica del bello. In tutte queste idee troviamo varietà ed unità. *L'unità nella varietà è dunque l'essenza del bello.* Credo che non può contrastarsi questa illazione (1).

(1) *Forse tutti non l'ammetteranno. In prova di che riporterò un brano, desunto* dai primi elementi di filosofia *del ch.* Baldassarre Poli, *ove si trovano molte acute riflessioni, che a me sembrano giustissime.* « *Il principio del* bello *fu sottilmente » investigato da' Filosofi e dagli Scrittori di estetica, i quali » domandarono a loro stessi perchè è bello l'orizzonte, per» chè è bella la rosa, perchè sono belli gli augelli, bello il » canto o la musica, belle la pittura e la poesia? A questa in» terrogazione essi risposero tutti assai diversamente. Gli uni » dissero che è bella la rosa, bello l'orizzonte, e bella la » poesia, la pittura e la musica perchè piacciono; altri per» chè in questi oggetti v'ha la* novità *o la* proporzione, *o » l'*unità *per la* varietà, *o l'*abitudine, *o la facile* percezione *» de' rapporti, o la* perfezione, *o la* grandezza *e* picciolezza, *» o la* forza, *o la* sublimità, *o l'*attitudine *degli oggetti natu» rali a porre in un conveniente esercizio le facoltà sensitive. » Quindi da ciò si vede che si volle ammettere un principio » unico ed universale del* bello, *qualunque fosse la sua natu» ra, indefinibile siccome un fatto, ma un principio insieme » vario e diverso secondo la varia opinione dei Filosofi. Tutti » questi principii però presi ad uno ad uno non costituiscono » il* bello *in generale, e tante volte non vi garbano menoma» mente. Il piacere c'è tanto nel* bello *quanto nel* buono. *Il » buon odore della rosa mi dà piacere, ma questo piacere » può venirmi anco da un fiore che sia tutt'altro che bello, » assai men bello della rosa. Il bello della rosa lo ammiro » quando anche la conosca e la vegga e la rivegga le mille » volte; dunque il bello non deriva dalla novità. D'altronde » la novità ci può esser anco nel* brutto; *ed allora com' essa » può produrre ad un tempo il bello? La proporzione è un » elemento del bello ossia una cosa che può aumentare l'ef-*

Se la varietà e l'unità sono gli elementi del bello, *quale è*, domandasi, *quella varietà e quella unità che son necessarie a costituirlo?* Non bisogna tentare di risolvere *a priori* una tal quistione. L'esperienza sola è la guida sicura in tal materia. Essa c' insegna qual varietà e quale unità ci piace in tutti i tempi ed in tutti i luoghi. Essa ci fa distinguere una bellezza naturale ed invariabile da una bellezza accidentale e mutabile. Le verità che riguardano il bello son verità primitive di fatto, alle quali bisogna arrestarsi senza perdersi in ragioni immaginarie.

» *fetto del bello, ma che non costituisce il suo principio. Un*
» *uomo può esser proporzionato e bruttissimo. Una montagna*
» *è sproporzionata, eppure è bella. La luce del sole anche*
» *non veduta nelle sue rifrazioni o ne' suoi raggi attraverso*
» *d'un vetro o d'un prisma è bella, quantunque sia semplice*
» *ed unica, e quindi nel difetto dell' unità per la varietà può*
» *rinvenirsi il bello. Una poesia può avere tutta l'unità per*
» *la varietà ed essere pessima. Nella virtù e nel bello morale*
» *che c'entra mai l'unità per la varietà? L' abitudine lungi*
» *dal formare il* bello, *lo diminuisce e lo annienta. La facile*
» *percezione de' rapporti si riferisce al bello* intellettuale *e*
» *non* fisico o morale *che procede dal sentimento, e che sem-*
» *bra indipendente dalle idee per la sua immediata intuizio-*
» *ne ed approvazione, e può trovarsi eziandio nel brutto. La*
» *perfezione non è che la corrispondenza dei mezzi al fine;*
» *dunque è distinta dal* bello *che consiste in una rappresen-*
» *tazione gradevole indipendentemente dal fine, al quale ten-*
» *de questa rappresentazione medesima. La grandezza spetta*
» *al sublime, ed è una specie di bello e non già il bello co-*
» *mune. La picciolezza non risguarda agli oggetti grandi che*
» *pur sono belli. La forza non s' adatta nè al bello fisico, nè*
» *al bello morale, perchè è bella una pecora senza che sia*
» *forte, perchè la bellezza risplende nelle donne prive di for-*
» *za, perchè le virtù della modestia e della mansuetudine*
» *sono belle, sebbene manifestino il carattere della debolezza*
» *e non della forza. La sublimità degli oggetti esprime più il*
» *bello morale che il fisico: e non è così generale come il*
» *bello in tutte le sue specie. Finalmente il conveniente eser-*

§. 174. **Riflettendo sul piacere risultante dalla varietà delle impressioni che si riferiscono ad un oggetto troviamo che alcuni oggetti complessi ci destano un piacere che chiamasi *piacere del sublime* e che è distinto dal piacere del bello. Il ruscelletto, che scorre placido fra le sue sponde, è un oggetto bello; ma quando precipita col fragore e l'impetuosità di un torrente diviene tosto sublime. Una spiaggia amena, una ridente campagna, una florida città, ci destano il piacere del bello; ma una montagna scoscesa, un luogo solitario, un'antica foresta, ci destano quello del sublime. Una placida gior-**

» *cizio delle facoltà sensitive è un mezzo od una condizione* » *al piacere e non al* bello. *Anzi il bello massimamente nel* » *sublime richiede l'entusiasmo e l'ammirazione, che sono* » *contrarii al moderato sentire. Tutto questo ci conduce alla* » *conseguenza che non è ancora scoperto il principio unico,* » *universale e veramente primitivo del* bello; *ch' esso è forse* » *vario come sono varii gli oggetti e le specie della bellezza,* » *che esso diventa unico non relativamente agli oggetti, ma* » *all'anima o al* sentimento *così detto* estetico *onde lo si pro-* » *va; e che sotto tale aspetto è indefinibile ed occulto per la* » *sua intima natura al pari di quello del* buono, *non poten-* » *dosi distinguere che il* bello *di sentimento o di intuizione* » *dal* bello *di raziocinio o di ragione, nel primo de' quali* » *siam soliti a dire che è.* bello *ciò che piace, che una cosa è* » *bella perchè è bella, e nel secondo che questa cosa che* » *piace o che è bella; ne piace, ed è bella piuttosto per un* » *motivo che per l'altro. Dal che nasce poi quella somma di-* » *screpanza e varietà di giudizii sul bello, e sul bello parti-* » *colarmente artificiale, che si veggono tuttodì nelle produ-* » *zioni letterarie, o nelle opere della musica e della pittura* » *e delle altre arti sorelle.* » *Altri chiamò bello un oggetto composto di parti facili a percepirsi, e che destano una viva sensazione: ma trattandosi di certo bello morale, può dirsi con Platone.* « *Non ha immagine. All'occhio spirituale del* » *saggio è concesso soltanto vederlo, che al popolo non si* » *mostra. Lungi da moti impetuosi si manifesta con una cal-* » *ma divina, da cui scorre un torrente inesausto di feli-* » *cità* ».

nata di primavera ci presenta il bello, una violenta tempesta nell'oscurità della notte il sublime. Un cavallo di razza e di maneggio ci modifica col piacere del bello, il cavallo guerriero col piacere del sublime. Un casino delizioso ci desta il piacere del bello. Un vasto edifizio, un tempio gotico ci destano quello del sublime. La cascata delle acque di Caserta ci colpisce col bello; ma i magnifici ponti ci sorprendono col sublime. Il dolce canto dell'usignuolo ci produce il bello. Il fremito del mar tempestoso, il rumore del tuono ci producono il sublime. Una musica tenera ci desta il bello. Il cupo suono di una grossa campana, quello del tamburo ci destano il sublime. L'ordine ci sembra bello; ma una gran massa di rupi gettate alla rinfusa dalle mani della natura ci colpisce col sublime.

» Giace l'alta Cartago e appena i segni
» Dell'alte sue ruine il lido serba
» Muojono le città, muojono i regni
» Copre il fasto e la pompa arena ed erba (1).

Il mio rispettabile amico il Cavalier don Luigi di Francia l'imita molto bene ne' seguenti versi, inseriti fra le sue rime già pubblicate.

» Copron deserte ed arsicciate arene
» Ove Menfi già fu Babel, Cartago,
» Tebe, Sparta, Corinto, Argo, ed Atene
» Di capanne, e tugurii han sol l'immago.
» Atra foresta e desolata ingombra
» U' la gloria sedea di Troja all'ombra.

L'esistenza del piacere del sublime, e la distinzione di questo da quello del bello essendo incontrastabile, ed un fatto primitivo della nostra natura morale, fa d'uopo far l'analisi di un tal fatto.

Affinchè un oggetto destasse del piacere dee soddisfare uno de' desiderii primitivi. Il bello fisico ed il bello poetico son

(1) *Tasso.*

relativi al desiderio de' piaceri de' sensi. Il bello ideale ed il bello di perfezione son relativi alla curiosità. Il bello morale, che consiste nella virtù, è relativo al desiderio dell'altrui ben essere. Il sublime finalmente è relativo al desiderio della propria eccellenza, ed a quello della gloria. Questi due desiderii si possono comprendere in una espressione più semplice, e chiamarsi tutti e due *desiderio della grandezza*. Questa è o intrinseca o estrinseca. La prima consiste nella grandezza del proprio essere. La seconda nella grandezza ideale, cioè nella opinione che gli altri hanno della nostra grandezza intrinseca. L'uomo ha un desiderio primitivo di esser grande tanto intrinsecamente, che nell'opinione degli altri.

Il piacere del sublime è un effetto dell'idea di grandezza. Lo spirito concepisce un oggetto grande quale che siasi, sente la grandezza del suo concepimento; e così sente grande se stesso, perchè ha una grande idea. Questo sentimento della propria grandezza è piacevole, ed in esso consiste il piacere del sublime.

Vi renderò sensibile con degli esempii questa mia filosofia del sublime.

La grandezza è o di estensione, o di potenza. La potenza è o fisica, o intellettuale, o morale. Ora l'idea di ciascuna specie di queste grandezze produce il sublime.

Se nell'oscurità di una notte serena, in una vasta pianura, osserverete la volta azzurra del cielo, l'idea di questa gran mole produrrà in voi il piacere del sublime. L'indefinita estensione dell'Oceano, un'estesa pianura ove l'occhio non vede confine, un'alta montagna, un precipizio da cui miriamo gli oggetti che giacciono al fondo; un grandioso edifizio, come per esempio le piramidi di Egitto, son tutti oggetti che ci destano il piacere del sublime. La loro grandezza è una grandezza di estensione.

L'idea dell'Essere Eterno, che con un semplice volere produce il grande universo; quello di una notturna tempesta, che all'interrotto sfolgorar de' baleni, sembra che in un istante produca ed annienti la natura; quella di un Annibale, che pel non battuto ed orrido cammino delle alpi, scendendo in Italia, reca nel cuor di Roma lo spavento, sono idee che pro-

ducono il sublime, perchè sono idee di una grandezza di potenza fisica o reale.

L'idea di un Newton, che pesa l'universo, di un Cartesio, che nella filosofia distrugge l'impero dell'autorità, destano il sublime, perchè sono idee di una grandezza intellettuale.

L'idea di un Attilio Regolo, di un Muzio Scevola, de' trecento delle Termopili: quella di un eroe in somma, che sacrifica se stesso pel bene degli altri, e che resta immobile all'urto dell'interesse, sono idee che innalzano l'anima col sentimento del sublime; perchè ci presentano una grandezza morale.

§. 175. Per maggiormente stabilire la mia dottrina, vi recherò immantinenti i pezzi sublimi degli Scrittori.

» Giace l'alta Cartago, e appena i segni
» Dell'alte sue ruine il lido serba

Qui il Tasso ci presenta una grandezza di estensione. Osservate che l'annientamento di un oggetto grande non lascia di esser sublime, perchè lo spirito riguarda come più grande la causa che annienta una cosa grande, e l'impressione è la più forte, perchè lo spirito concepisce in un istante due grandezze.

» Sionne oh Dio! Sionne ahimè qual suono
» Alle vaste tue glorie intima il fine!
» Ingrata e non ti scuoti! Ahi le latine
» Trombe chieggon tuo sangue in fiero tuono!
» Le tue moli superbe, il Tempio, il Trono
» Coprono interminabili ruine (1).

Questi versi sono un bell'esempio del sublime di estensione, e di quello di potenza. Osservate, che un certo suono desta il sublime, perchè si riguarda come effetto di una gran potenza.

Dio disse: *la luce sia, e la luce fu.* Questo gran passo della Genesi ci offre il sublime di potenza. Esso ci presenta

(1) *Sonetto di* Cristoforo Papanti *nella scelta del Ceva.*

un immenso potere, il quale produce il più grande effetto colla massima facilità e prontezza. Un simil pensiere è magnificamente amplificato nel seguente tratto d'Isaia (cap. XLIV. 24.) « Io sono, dice il Signore, facitore del tutto, che solo » distendo i cieli, stabilisco la terra, e niuno è meco. Che » dico al profondo: sii desolato, e inaridirò i tuoi fiumi. Che » dico a Ciro: tu sei mio pastore e adempirai ogni mio vo» lere. Che dico a Gerusalemme: sarai edificata; e al Tem» pio: sarai fondato.

Il famoso: *veni, vidi, vici*, di Cesare; l'*io* di Medea, e l'esclamazione di Ajace, sono tre esempii del sublime di potenza. Allora che Nerino dice a Medea:

» Votre peuple vous hait; votre epoux est san foi;
» Contre tant d'ennemis, que vous rest' til? moi.

» Il vostro popolo vi odia; il vostro sposo è senza fede
» Contro tanti nemici che cosa vi resta mai? io (1).

(1) *Ecco in qual modo il nostro famoso tragico vivente* G. B. Niccolini *esprime questo sublime pensiero nell' Atto I. Sc. I. della sua* Medea:

Rodope *Armi non hai, nè regno;*
Sola, proscritta e rea,
Fra tanti mali che riman?
Medea *Medea.*

Mi sembra parimente molto sublime la risposta del re de' Messenii a Lisandro. Costui per indurlo a patti di una pace vergognosa, dice:

Già rovesciata al suol dell' arsa Itòme
Stan le rupi e le torri. E se prosegue
La vincitrice Sparta il suo trionfo,
Qual nume vi difende?
Aristodemo, risponde il re

(Monti Aristod. Atto II. Sc. VII.)

Quest' io eccita l' idea di una grandezza fisica, e di una grandezza morale insieme.

Ajace dice, « Grand Dieu! rends nous le jour et combats contre nous.

» Gran Dio rendici il giorno e combatti contro di noi.

È questo un sublime di grandezza fisica (1).

Nel famoso combattimento fra gli Orazii e i Curiazii, informato il vecchio Orazio, che due de' suoi figli son morti, e che il terzo ha presa la fuga, arde di sdegno alla supposta codardia del figlio superstite. Gli si rammenta, che questo figlio era rimasto solo contro di tre, e gli si domanda, che cosa voleva, che il figlio suo avesse fatto: *qu' il mourut*, egli risponde, *che morisse*. Una tal risposta ci presenta una grandezza morale in un uomo, che sacrifica all' amor della gloria e della patria quello del proprio figlio.

Ciò che fa in molti casi la grandezza intellettuale di un pensiere si è, allorchè si dice una cosa, che ne fa vedere un gran numero di altre, e che ci fa discovrir tutto di un colpo ciò, che non potevamo sperare di conoscere, che dopo di una gran lettura (2). Eccone degli esempii.

(1) *Nelle belle arti il sublime risulta spesso dalla rappresentanza di un essere ispirato, che offra nel sembiante, o nella movenza qualche cosa di soprannaturale e potente. Il Mosè e le Sibille di Michelangelo, ne offrono un esempio tra i tanti che potrei citare degli antichi, de' moderni ed anche de' viventi artisti.*

(2) *Una certa indeterminata maniera di esprimere un grandioso oggetto, più che il presentarlo minutamente, contribuisce molto a renderlo sublime. Quel non so che d' incerto nelle descrizioni ò nelle pitture lascia all' immaginazione un grande spazio da riempire. In questo illimitato spazio chi legge o chi guarda si figura più di quello che si sarebbe potuto esibire con parole e con dettagli; purchè quello che si è presentato o detto basti a ridurre l' immaginazione del lettore o dello spettatore al punto di spiegare il suo volo. Si legga a questo proposito un opuscolo del lodato* Niccolini *sul sublime, ove si trovano bellissime riflessioni su questa parte di estetica, le quali una Nota non comporta. Qui osserverò che la so-*

Floro ci rappresenta in poche parole tutti gli errori di Annibale in questo modo; « Allora che poteva servirsi della vit» toria, amò meglio goderne.

» Cum victoria posset uti, frui maluit.

Egli dà un'idea di tutta la guerra di Macedonia, quando dice: *il vincere fu l'entrarvi; introisse victoria fuit.*

L'oggetto di questo capitolo è di spiegarvi i mezzi per esser felice. Uno di questi è il gustare gl'innocenti piaceri del bello e del sublime. A gustarli giova molto il conoscerne la natura e l'origine. A tal fine vi ho dato un breve, ma chiaro saggio di *estetica*, cioè della dottrina del bello e del sublime. Il bello ed il sublime sono sparsi nelle opere della natura, ed in quelle delle arti. Ma quanto pochi sono coloro, che sanno farne l'analisi! Gli stessi libri santi hanno il loro sublime più che qualunque altro libro profano. L'estetica è dunque una parte necessaria della pratica filosofia. Intanto essa è quasi generalmente trascurata.

Per aumentare la somma de nostri piaceri fa d'uopo dunque fuggir l'ozio, ed essere utilmente occupato. Un uomo a cui non manca il necessario, e che passa la vita nella meditazione della verità, nella pratica della virtù, e nel sentire gl'innocenti piaceri del bello che si trova sparso nelle opere della natura e delle arti, mi sembra che pratichi un genere di vita il più idoneo alla felicità (1).

lenne impressione del sublime può spiegarsi con le grandi e molte idee che si associano ad un oggetto, ad un personaggio ec. Quel torrente dirò così, di idee che si risvegliano alle quali non possiamo prestare attenzione appunto perchè son tante, producono forse quella modificazione indescrivibile dello spirito, la quale influisce anche sul fisico, e fa come sollevar le chiome, e correre un brivido per l'ossa.

(1) Mi sia permessa un'osservazione, che forse parrà nojosa non che da cenobita, alla maggior parte dei lettori, in questo secolo sensuale, ma che pure io giudico opportuna per tutti. Anche i piaceri non vietati, non contrarii a nessun dovere, debbon gustarsi con gran moderazione; *e mi sembra che questa massima, tanto inculcata dalla cattolica religione e sì encomiata fino da alcuni filosofi del gentilesimo, possa dimo-*

strarsi come appresso. L' uomo propende sempre ad aumentare la sua felicità. Abbracciando quanti piaceri onesti gli si presentano, poichè questi non bastano a renderlo pienamente felice, non potrà soffermarsi in tale stato, ma vorrà qualche cosa di più, e quindi si sentirà spinto anche ai piaceri vietati, e presto varcherà il confine prescritto. Si tenga dunque, per quanto può, un poco indietro da questo confine; e così eccitato dal desiderio di migliorar condizione, se moverà qualche altro passo, non cadrà in un precipizio; come avviene appunto alla massima parte degli uomini, per mancanza di quella moderazione che bisogna serbare anche in mezzo ai sollievi ed ai piaceri onesti. Trattandosi poi di lettura, sorgente di molti piaceri intellettuali, credo bene dir qualche cosa in un secolo in cui molto si legge, ma poco generalmente si profitta, o s' apprende il mal costume ed una lunga serie di errori dannosi alla società. A scorno della morale e della filosofia ridonda la repubblica letteraria di libri osceni, empii, incendiarii, sì antichi che moderni, i quali son disseminati in ogni luogo e avidamente letti da imberbi giovani, da innocenti fanciulli, da uomini ignoranti, da femmine oziose. Quello poi che più fa raccapriccio è il sentirli encomiar dai sofisti, dai libertini, i quali con infernal sogghigno a disprezzo degli anatemi religiosi van dicendo leggete pure, i libri son proibiti per chi non sa leggere; *e quasi ciò fosse poco, con quello sporco linguaggio che ognor gli distingue, spesso van facendo a libri scandalosissimi commento anche più scandaloso. So che l' autorità non vale omai più nulla, meno che quando lusinga pregiudizii e passioni: ma se valesse, direi a questi svergognati sovvertitori d' ogni legge e d' ogni costume, che* Platone, *certo non oscurantista, nel libro settimo delle leggi ordinò che i poeti, come quelli che possono più d' ogni altro affascinar la mente e sollevar le passioni, non potesser mostrare ad alcuno l' opere loro, prima che da giudici a ciò deputati fossero state esaminate ed approvate. Or che direbbe se vedesse non solo mostrati, ma disseminati all' infinito con ogni studio, libri di un' empietà e di un' oscenità che fa inorridire e arrossire chi conserva appena senso di morale e di pudore? Che direbbe se vedesse in mano di* tutti *opere sì ad arte scritte per insinuar*

l'errore, che fanno logorare per confutarle gl' ingegni più elevati? Ma se l' autorità di un tanto nome non basta, si odano almen le ragioni. Quando invaise un pregiudizio come sarà tolto? Quando il cuore è corrotto chi potrà sanarlo? chi farà tacere i gridi delle passioni infellonite? L'errore che lusinga trova presto seguaci, la verità che inculca il dovere, anche poggiata alle più salde ragioni, più non persuade. La curiosità ci porta a leggere i cattivi scritti come la sete a bere ad una tazza avvelenata; ma la voluttà e tutte le sue conseguenze rendono il libertino incapace poi di gustare ciò che è semplicemente bello e sublime nella letteratura e nelle arti, mentre degradano e snervano l' intelletto. Per conoscere il sofisma ben mascherato ci vuol altro che buon senso naturale, che qualche cognizione attinta nella lettura di alcuni storici, di alcuni poeti, di alcuni filosofi elementari, e chi sa poi di quali massime! Io so per prova, e la storia lo dice a tutti, che a sradicare qualche pregiudizio, e non sempre vi si giunge, fa d'uopo di gran fatica. Uomini sommi non sempre han potuto liberarsene, anche trattandosi di pregiudizii non corroborati da passioni seducenti: e poi si spera che debba deporsi un errore, presentato con tutto l' artifizio e la mala fede possibile, perchè la ragione deve mostrarlo e perchè alcuno l'ha confutato? E se non si legge o non s' intende la confutazione? se la ragione debole per se stessa e indebolita di più dalle passioni non fa udir che una languida voce, sepolta dai gridi dell' amor proprio e della voluttà? Ecco intanto i bei frutti della rovinosa massima i libri son proibiti per chi non sa leggere: *la religione derisa, lo scetticismo sulle verità più solenni, la degradazione dell' uomo, l' odio frenetico contro ogni legge, la morale più rilassata, la virtù oppressa, il vizio in trionfo . . . Ma una nota non mi permette dir quanto potrei e vorrei dire; e quindi tacerò sopra un altro male che nasce da consumare il tempo più prezioso in legger opere di solo diletto, ovvero studiar libri di scienze disparate, o senz'ordine, senza scelta, saltuariamente, senza principii necessarii per bene intendere. Il danno che ne deriva è l' ignoranza mista all'orgoglio e alla pedanteria: ma perchè in confronto dell' irreligione e dell' immoralità tutto ciò è un male di gran lunga minore, mi contenterò di averlo accennato.*

CAPO XIII.

DELLE PASSIONI.



§. 176. Vi sono oggetti, che in virtù della nostra natura immediatamente ci piacciono, o ci dispiacciono. Un calore temperato è una sensazione naturalmente piacevole; un calore eccessivo una sensazione naturalmente dispiacevole. Sonovi altri oggetti, che ci cagionano piacere e dolore, secondo che sono favorevoli o contrarii alle nostre passioni. La disgrazia che accade ai nostri nemici, sembra un bene per noi; poichè contenta il desiderio che abbiamo della vendetta. La malattia di un amico è un male per noi, poichè essendo contraria ai voti che formiamo per lui, ci cagiona del dolore.

Le passioni si manifestano per alcuni moti nel nostro corpo. Il volto si vede acceso e trasmutato nell'ira, livido nell'odio, pallido, e sparuto nel timore, rubicondo nella letizia ec. Da ciò alcuni filosofi hanno preso occasione di considerare le passioni per gli effetti che esse producono nel corpo. Ma questo esame è estraneo alla filosofia dello spirito, e non considera le passioni in se stesse. Io dunque considererò le passioni come affezioni dello spirito, e guidato dalla testimonianza della coscienza; e lascerò ai medici ed ai fisiologi il considerarle relativamente ai cambiamenti del corpo che le accompagnano.

La volontà è il principio di tutte le azioni dello spirito. Essa esercita il suo impero tanto su lo spirito, che sul corpo. La volontà è mossa dal desiderio. Questo quando è violento chiamasi *passione*.

I desiderii primitivi, come abbiamo detto, son sette. Le passioni primarie son dunque sette. Esse sono la passione per i

piaceri de' sensi, che può chiamarsi *concupiscenza* e coll' apostolo s. Giovanni *concupiscenza della carne*. L'ambizione, la *curiosità*, l' amore della propria eccellenza che potrebbe chiamarsi *amor proprio*, la passione della gloria, l' amore della propria società, cui si appartiene e quello del bene degli altri.

Dugald Stewart distingue le nostre tendenze primitive in appetiti, desiderii, ed affezioni. Gli appetiti, egli dice, si distinguono dalle tendenze ai seguenti caratteri.

I. Traggono origine dal corpo, e ci sono comuni coi bruti. II. Non sono continui, ma si riproducono ad intervalli. III. Sono accompagnati da una sensazione molesta, più o meno forte in ragione della maggiore o minore intensità dell' appetito.

Gli appetiti sono tre, la fame, la sete, e l' amor fisico. I primi due ci furono dati per la conservazione dell' individuo; il terzo pel mantenimento della specie.

I nostri appetiti, continua lo stesso filosofo, non possono propriamente dirsi *interessati*, giacchè dirigonsi ai loro oggetti rispettivi come al loro fine ultimo; e la prima volta debbono aver oprato senza punto conoscere il piacere che deriva dal loro soddisfacimento, piacere appreso poscia dalla esperienza.

Oltre gli appetiti naturali noi ne abbiamo degli acquistati. Tali sono l' appetito del tabacco, dell' oppio, e delle bevande inebrianti.

I desiderii, secondo il filosofo citato, si distinguono dagli appetiti ai seguenti caratteri. I. Non traggon origine dal corpo. II. Non agiscono periodicamente a certi intervalli; e non cessano, ottenuto un dato particolare oggetto. I più notabili sono. I. Il desiderio del sapere, o il principio di curiosità. II. Il desiderio della società. III. Il desiderio della estimazione. IV. Il desiderio del potere, o il principio dell' ambizione. V. Il desiderio della superiorità, o il principio della emulazione.

Sotto il titolo di *affezioni* il citato filosofo comprende tutti i principii attivi, il cui oggetto finale e diretto è di far provare ad alcuno de' nostri simili qualche piacere o dolore. Quindi la distinzione delle affezioni in *benefiche e malefiche*.

Il nome poi di *passioni*, conchiude Dugald Stewart, a stretto rigore non appartiene esclusivamente a veruna classe di

questi principii enunciati; ma è indistintamente applicabile a tutti, quando si lasciano oltrepassare i confini della moderazione. Allora succede nella nostra macchina una straordinaria agitazione o turbamento; la nostra ragione è alterata; noi perdiamo in certo modo l'impero di noi stessi, e siamo spinti ad operare da un impulso quasi irresistibile (1).

Io vi ho parlato de' nostri appetiti, e vi ho fatto osservare che la percezione piacevole de' loro oggetti dee precedere le sensazioni che questi ci destano. Non mi sembra dunque esatto il dire che i nostri appetiti non sono interessati. Inoltre sebbene i nostri appetiti debbono per la prima volta aver operato prima di conoscere per via di sensazione il piacere attaccato al loro oggetto; pure è incontrastabile che una percezione piacevole di questo oggetto dee prevenire l'operazione degli appetiti; e questi, secondo vi ho spiegato, consistono appunto in queste percezioni piacevoli unite alla percezione dolorosa dell'assenza dell'oggetto. La riduzione finalmente di tutti i principii, de' quali parla il filosofo citato, alle sette tendenze primitive di cui vi ha parlato, mi sembra facile.

§. 177. Le passioni enunciate non sono che diversi amori. Ma siccome l'uomo desidera naturalmente gli oggetti enunciati, così ha una avversione naturale agli oggetti opposti; egli ha dunque una naturale avversione ai dolori de' sensi, all'ignoranza ed all'errore, alla propria imperfezione, alla infamia, ai mali degli altri. Una siffatta avversione quando divien violenta è passione e può chiamarsi *odio*. Tutte le passioni si riducono dunque all'amore, ed all'odio: questi son diversi secondo la diversità degli oggetti ai quali si riferiscono.

L'amore al fine può produrre quello de' mezzi che al fine conducono. Lo stesso si dee dire dell'odio. Bisogna dunque nell'amore distinguere gli oggetti che si amano per se stessi da quelli che si amano come mezzi Molte volte i mezzi per se stessi si odiano; ma come mezzi si amano. L'ammalato odia per se stessi i medicamenti disgustosi; ma gli ama come mezzi che conducono a fargli acquistare la sanità.

L'amore e l'odio hanno una scambievole relazione. Se voi

(1) *Compendio di filosofia morale p. II. cap. I.*

amate la gloria, dovete odiare tutto quello che tende a togliervela. Se dall'altra parte odiate l'infamia, dovete amare tutto ciò che tende a sottrarvene.

Tutto ciò che può servire a soddisfare i nostri desiderii primitivi, può dunque esser desiderato come mezzo, e qualora non è per se stesso dispiacevole, sarà sempre desiderato come mezzo. Associato così abitualmente nel nostro spirito ad oggetti piacevoli finisce col lungo andare col sembrarci di avere qualche valore per se stesso, indipendentemente dal fine piacevole a cui esso tende. Così le ricchezze, sebbene nell'origine non hanno potuto desiderarsi, se non che come mezzo a procurarci de' piaceri; pure sono alcune volte ricercate, come se per se stesse fossero proprie a renderci felice: un uomo considerando i dolori, ai quali lo stato d'indigenza conduce, concepisce il desiderio violento, di farsi una fortuna: giunto al punto di essere ricco, l'idea dell'indigenza e dei dolori che questa accompagnano, si associa talmente all'uso delle ricchezze che questo gli diviene molto penoso; così nasce l'avarizia; l'avaro passa la sua vita preferendo i dolori dell'indigenza al dispiacere che sente, spendendo del danaro, o comprando colle dolorose privazioni di alcuni piaceri della vita il piacere del possesso del danaro. È questa la genesi delle passioni secondarie.

Se ciò che si ama è futuro, e lo spirito riguarda come cosa certa l'ottenerlo, questa passione piacevole chiamasi *fiducia.* Se l'ottenerlo è dallo spirito riguardato come una cosa probabile, l'effetto che nasce chiamasi *speranza.* Questa è in ragione dell'amore dell'oggetto sperato e della probabilità per ottenerlo.

Quando lo spirito pensa alla probabilità, di non ottenere l'oggetto amato, nasce in lui il *timore.* Questo in conseguenza è un risultamento dell'odio della privazione del bene amato, riguardata come probabile.

Da ciò vedete che la speranza non è mai interamente disgiunta dal timore, nè il timore dalla speranza.

Alla fiducia si oppone la *disperazione* la quale nasce quando il male che si odia si riguarda come certo ad accadere.

Avviene alcune volte che al di là della speranza e dell'opinione, si presenti allo spirito come imminente un gran male;

in tal caso nasce il *terrore*. Questo, quando impedisce l'uso della ragione, chiamasi *spavento* (1).

Quando l'oggetto amato si riguarda come vicino e certo ad ottenersi, nasce l'*allegrezza*; quando si riguarda come presente, nasce la *gioja*. All'allegrezza si oppone la *mestizia*, alla gioja la *tristezza*.

Quando l'oggetto amato si è perduto nasce l'*afflizione*.

Quando del male che ci affliggeva ci siam liberati, nasce la *consolazione*.

Da tutto ciò segue che i diversi affetti, de' quali abbiamo parlato, non sono altra cosa che amore ed odio, i quali prendono diverse forme per le diverse modificazioni che loro imprimono le riflessioni diverse su l'esistenza dell'oggetto amato o dell'oggetto odiato.

§. 178. Ma esaminiamo più particolarmente le passioni primarie.

La passione per i piaceri de' sensi si estende a tutte le sensazioni piacevoli; ma fra queste ve ne sono alcune necessarie alla conservazione dell'individuo; altre necessarie alla conservazione della specie ed altre che non sono necessarie nè al primo, nè al secondo fine.

Noi abbiamo bisogno di conservarci col nudrimento. La sapienza del Creatore, non contenta di forzarci a questo necessario sostentamento col dolore della fame e della sete, e con gl'insoffribili sfinimenti che accompagnano tali dolori, a ciò ancora ne invita col diletto che ella ha congiunto colle naturali funzioni del mangiare o del bere. Ma gli uomini, i quali non solamente desiderano l'esenzione del dolore ma eziandio il piacere, non solamente desiderano di mangiare e di bere per esentarsi del dolore della fame e della sete, e per sostenersi; ma eziandio per lo piacere. Da ciò nascono la *ghiottoneria e l'ubbriachezza.*

(1) *Il dispiacere che proviamo della miseria altrui non meritata da chi soffre dicesi* misericordia; *un dolore che comprima il cuore, dicesi* angoscia, *mentre la* mestizia *è un dolor flebile. Se al dolore si aggiungano travagli, chiamasi* tormento; *la* molestia *è un dolor permanente. (Vedi* Gius. Manno *della fortuna della parola).*

La stessa sapienza terena volendo spingere gli uomini alla propagazione della propria specie, non solamente ve li conduce per mezzo di stimoli pungenti; ma eziandio per mezzo del piacere congiunto all' atto della generazione. Gli uomini hanno ancora diretto i loro desiderii al loro piacere, e da ciò nasce la vergognosa passione della libidine.

La ghiottoneria, l' ubbriachezza, la libidine, producono effetti funesti e contrarii ai fini voluti dall' ordine della natura; poichè son nocevoli alla conservazione dell' individuo e si oppongono alla moltiplicazione della specie.

Questi piaceri isolati, come abbiam osservato, non producono il piacere del bello; un tal piacere è solamente prodotto dalle sensazioni della vista, da quelle dell' udito e, secondo me, anche da quelle del tatto. Il piacere del bello, quando è prodotto da un oggetto relativo al gusto ed all' atto della generazione, concorre a produrre, o ad aumentare la passione per tali piaceri.

Gli uomini son portati verso il sesso diverso in generale per una legge della natura comune a tutti gli animali; ma fra tanti individui dello stesso sesso, vi ha qualche cosa che determina la scelta: ed una tal cosa è la bellezza personale. Sembra che gli animali non abbiano un tal motivo nel loro macchinali impulsi, e che la sola distinzione da essi osservata sia quella della propria specie.

Ciò che fa nascere quella passione mista chiamata particolarmente *amore*, è appunto la bellezza del sesso (1). Vi può

(1) *Non sempre la bellezza propriamente detta determina l' amore, ma sovente un non so che indefinibile che, a parer mio nasce da associazione di idee, e rende gradito oltremodo l' oggetto amato, talchè ogn' altro in suo confronto non sembra efficiente a produrre l' impressione che quello produce. Con gran filosofia confessa il* Petrarca *che Laura* sola *pareva a lui dotata dell' attrattive del bel sesso, ove dice*:

» *Chiare, fresche e dolci acque*
» *Ove le belle membra*
» *Pose colei che* sola *a me par donna.*

concorrere ad aumentarla anche la considerazione delle perfezioni dello spirito dell' oggetto amato. Una tal passione è mista, perchè ne contiene delle altre. L'amante non solamente brama l'unione corporale coll' oggetto amato, ma desidera ardentemente I. il ben essere dell' oggetto amato ; II. di essere riamato esclusivamente dall' oggetto del suo amore. Il primo desiderio è un applicazione del desiderio generale del bene de' nostri simili; ma a quale de' nostri desiderii primitivi appartiene il secondo ? Esso mi sembra derivare da più principii. In primo luogo noi desideriamo di sembrare amabili agli altri, perchè desideriamo che gli altri abbiano una buona opinione di noi sia per doni naturali sia per qualità acquistate: e ciò lo bramiamo maggiormente relativamente a

E altrove: . . . . » *ho sì avvezza*
» *La mente a contemplar sola costei.*
» *Ch' altro non vede; e ciò che non è lei*
» *Già per antica usanza odia e disprezza*

Astrazion fatta dai pregii dello spirito, dalle buone qualità morali, da una certa omogeneità di carattere, le quali cose tutte vincolano due cuori, alcune fisonomie, che non presentano le più regolari fattezze, il più bel colorito, ec. ma anzi qualche difetto, colpiscono talora a prima vista, sebbene non si possa render ragione del perchè, in un modo il più deciso. Un fisico di tal sorte, ove sia unito a ottime qualità morali, accende nei cuori ben fatti un amor non soggetto a cambiamento, e che la morte stessa della persona amata non vale a spegnere. Chi si trova nel caso di dover fare la scelta di una compagna, conviene peraltro che usi una gran prudenza, per non si lasciare illudere da una prima impressione. Bisogna rammentare che siccome colori i più vivaci in natura sono talvolta riflessi da leggieri vapori, così un aspetto leggiadro non è sempre indizio di un anima bella. I pregii fisici passano, la virtù resta; ma per conoscer dove alberga conviene che l'animo non sia preoccupato da passioni violente, che talora accende un bel sembiante. Gli antichi effigiaron l'amore qual fanciullo bendato, e lo è pur troppo: ma poi presto la benda gli è sciolta dalla voluttà,

coloro che sono da noi amati; in secondo luogo noi, amando la propria eccellenza, desideriamo di non essere inferiori agli altri, anzi di innalzarci su di essi. Da questi due principii segue l'ardente brama, che nutre l'amante di essere esclusivamente riamato dalla persona che è l'oggetto della sua passione.

Dall'amore nasce dunque la passione che chiamasi *gelosia.* Essa consiste appunto nel desiderio violento di essere riamato esclusivamente dalla persona amata, ed in conseguenza nel dispiacere vivo che provasi allora che si giudica esservi nel cuore dell'amata persona dell'amore per altri; o pure dal giudicare che altri possa esser possessore del proprio bene. Son questi i due casi in cui ha luogo la *gelosia* (1).

e se prima si vedea tutto il lato buono dell'oggetto, poi non se ne vede che il cattivo. Dalla mancanza di prudenza nella scelta di chi deve essere unito con nodo indissolubile derivano la freddezza, i dissapori, e quindi tutte le infamie che ahi! troppo spesso accadono nella maggior parte dei matrimonii. Niente aggiungerò su quelli contratti per forza, per interesse, per ambizione, per secondarii fini che turpe sarebbe il dire, perchè fiele e non inchiostro mi scorrerebbe dalla penna, tanta è l'ira che nasce in veder profanato, avvilito quello che le sacre carte chiamano sacramento grande, *sovente or divenuto manto a' vizii più esecrati che rodono e corrompono la società tutta.*

(1) *Oltre l'amore, esiste anche un'altra affezione chiamata* amicizia. *Rara, anzi rarissima, se pure in generazioni volte a libidine e ad interesse può esistere, è l'*amicizia, *nel senso rigoroso che a questo vocabolo suol darsi. Pure giacchè in coltivarla sommi filosofi ripongono gran parte della felicità che può godersi su questa misera terra, e molto se ne parla, credo opportuno far qualche riflessione, e ciò in grazia de' giovani che tanto vi propendono, e che, a udir loro, par che abbiano un numero quasi infinito di amici. Consiste l'amicizia in una certa benevolenza più decisa di quella, che comunemente abbiamo per i nostri simili, unite ad un sommo accordo di voleri. Nasce ordinariamente da omogeneità di carattere, di affetti, da stima reciproca*

§. 179. La curiosità è una passione primaria. Da essa nasce la passione per la novità. Il desiderio della novità suppone in noi l'ignoranza di alcune cose. Se un geometra, osserva

di talenti, di virtù; l'eguaglianza d'età pure vi contribuisce, e si appoggia in origine a ciò che chiamasi simpatia. *Non può aver luogo che di passaggio in cuori corrotti, chè la virtù è il suo fondamento. Quella che dicono di stringere tra loro persone viziose, dee chiamarsi* reciproca corruttela, *non reciproca benevolenza. L'interesse presto lega tali efimere amicizie, l'interesse presto le cangia in vicendevole odio, ovvero in disprezzo.* Cicerone *i principali doveri dell'amicizia presenta in queste parole*: « *Debbono praticar-* » *si in special modo nell'amicizia il convivere e ragionare* » *insieme, il darsi consigli, l'incoraggiarsi, consolarsi re-* » *ciprocamente, e qualche volta farsi delle correzioni* (*De* » *Officiis Lib.* 1, *cap.* 16). » *Deve esser bandita tra gli amici l'adulazione, le correzioni debbono esser fatte, quando il dovere lo esige, con delicatezza, non debbono porsi in dileggio le oneste propensioni dell'amico, se non sieno secondo la propria maniera di pensare. Il disprezzo spegne qualunque fuoco d'affetto. Finalmente per soddisfare un amico non si offenda mai la giustizia, la virtù. Chi ha trovato un vero amico lo tenga carissimo: ma è più raro di quello si pensa il ritrovarlo. Uno sviluppo maggiore di ciò che spetta all'amicizia si può vedere nell'egregio trattato che Cicerone ne scrisse. Dirò ben poco del così chiamato* amor platonico, *cioè di un'amicizia tra persone di sesso diverso distinta dall'amore propriamente detto. Questo amor platonico spesso serve di manto ad un amor vergognoso e vietato, se pure non è parto di una romanzesca fantasia. Anche quando non è amore in senso rigoroso, l'affetto tra persone di sesso diverso è sempre molto più che amicizia. Se pure ha luogo, l'amor platonico dura pochi giorni, e conviene che non vi si unisca la minima intrinsechezza con l'oggetto che piace. Ove questa incominci, l'amore che creava la fantasia del Filosofo ateniese cangia il suo ingenuo aspetto in una fisonomia procace, e la voluttà gli accende la facella che genera un orribile incendio.*

con ragione Malebranche, ci presentasse delle nuove proposizioni a quelle di Euclide contrarie, a torto egli si compiacerebbe di tal novità; perchè quando la verità si è trovata, convien esser costante, non essendoci la curiosità per altro concessa che per iscoprirla. Così non dee imputarsi a difetto ai geometri l'esser curiosi di nuove verità geometriche; ma dovrebbe loro dispiacere un libro, il quale contenesse delle proposizioni contrarie a quelle di Euclide; segno sicuro, che gli uomini non desiderano la novità, se non perchè non vedono con evidenza la verità delle cose, che essi naturalmente desiderano sapere.

Il desiderio per nuove impressioni sensibili, oltre della curiosità, ha ancora per principio il desiderio per lo piacere; poichè la ripetizione delle stesse sensazioni piacevoli ne diminuisce la forza, e spesso giunge a produrre il dispiacere della noja.

Quando per la prima volta una cosa ci si presenta allo sguardo, ovvero avendo tal cosa più volte veduta ci si presenta nondimeno tuttavia di novelle forme rivestita, ne restiamo sorpresi e l'ammiriamo. Quindi una nuova idea, o una nuova combinazione di vecchie idee, produce una passione che chiamasi *ammirazione*, o *meraviglia*, o *sorpresa*.

Se le cose che attualmente si ammirano appajono grandi, all'ammirazione sempre succede la stima, e talvolta anche la venerazione; ma il disprezzo ne segue e lo sdegno, quando picciole ci si mostrano.

L'amor proprio tende a due oggetti: alla continuazione dell'esistenza propria ed alla propria perfezione. Ogni uomo prova un piacere continuato, sebbene non avvertito, per la coscienza della propria esistenza. Ogni uomo freme di orrore alla idea del proprio annientamento. Domandate a quei filosofi stessi, che sostengono il domma disperante della mortalità dell'anima umana, se essi amano di continuare ad esistere su questa terra? dovranno rispondervi affermativamente.

L'uomo ama inoltre la propria grandezza: la coscienza del sapere, de' talenti, della virtù, è uno de' più vivi piaceri.

La propria grandezza si sente più vivamente nel confronto cogli altri. Tutte le cose, che ci rendono più perfetti, c' innalzano sopra degli altri. Lo spirito arrestandosi all'effetto del-

la grandezza propria, il quale è l' innalzamento sopra degli altri, ne fa il suo ultimo fine, come il ghiottone fa nel mangiare suo ultimo fine il piacere del gusto. Da ciò ha origine la passione detta *orgoglio, o superbia*, la quale consiste in un desiderio violento di esser superiore agli altri.

Da ciò nasce ancora *l' ambizione*, la quale consiste nel desiderio violento dei mezzi che tendono ad innalzarci sopra degli altri, come sono le dignità, gli onori, ec.

Da ciò segue pure un' altra violenta passione, che è *l' ira*. Essa consiste in un vivo dispiacere nato da un' ingiuria recata a noi o a persona a noi cara, congiunto coll' odio della persona da cui l' ingiuria è stata fatta.

Dall' *ira* segue la *vendetta*, la quale consiste nel desiderio violento di recar del male ad un altro per l' offesa che egli ci ha fatto (1).

L' orgoglio è pure la sorgente primiera di una vergognosa passione, che chiamasi *invidia*. Essa consiste in un vivo dispiacere del bene degli altri. Il vedere altri innalzati sopra di noi ci reca tormento; e ciò tanto più ove questi sieno nostri nemici, o nostri competitori. L' invidia è una passione vergognosa e vile; e ciò non ostante è uno de' vizj più generali degli uomini. Lungi dal rallegrarsi al mirare le altrui fortune, la più parte ne sentono rammarico, ed avviene sovvente che alcuni prendano avversione a quegli stessi che più amavano, allorchè di troppo li veggono prosperare.

Non poche volte nella avversità de' nostri amici medesimi sembra che vi sia qualche cosa, che non ci spiace del tutto, e se ciò vero, come alcuni filosofi pensano, molto più è

(1) Questa selvaggia e violenta passione è la più sragionata di tutte. Quando abbiamo ricevuto un' ingiuria, un danno ec. facendo male all' offensore, il dispiacere da noi provato per l' ingiuria e il danno cessa forse? Non già. Se il male è irreparabile coll' opprimere vendicandosi chi ci danneggiò si riacquista ciò che perdemmo? Ordinariamente la vendetta rende due infelici: l' uno è chi riceve un danno, il quale vendicandosi nulla acquista, l' altro è chi danneggiò, perchè rimane oppresso dal vendicativo. Bel piacere degno veramente de' demonj! degno de' selvaggi più brutali.

vero, che vi ha sempre qualche cosa nelle loro prosperità, che ci spiace. Non è già propriamente la loro felicità quella, che ci dà dispiacere; ma la loro elevazione.

Noi desideriamo di esser grandi nell' opinione degli altri. Quando un tal desiderio diviene violento costituisce la passione della gloria. Ma si può amar la gloria e cercar di acquistarla senza esserne degno; una tal passione chiamasi *vanità*. Questa si perde in piccioli e bassi artificj per ottenere una stima non meritata; la passione della gloria tende ad ottenere una stima grande e pubblica, ma con meriti grandi.

Dall' amor disinteressato degli altri, che chiamasi *carità*, nasce la *compassione*. Essa consiste nel dispiacere nato dalla veduta de' mali de' nostri simili.

§. 180. L' amore verso degli altri prende diverse forme secondo gli oggetti particolari, a cui si dirige.

Vi è un amor *paterno*, che è quello de' padri verso de' figli, un amor di parentela, di famiglia, un amor patrio, un amor di amicizia. Conviene dir qualche cosa su i principii di questi diversi amori. Eccovi in breve, secondo Enrico Feder, i principii di cui vi parlo.

I. L' amor di se stesso estende sempre con molta facilità le sue influenze a quegli oggetti, che con noi sono vincolati, l' idea de' quali tanto facilmente si unisce a quella di noi stessi. La fortuna e gli svantaggi, la felicità e le sciagure de' nostri parenti appartengono in certo modo anche a noi; i giudizii che cadono sopra di essi si estendono anche a noi in pari tempo.

II. L' abitudine può dare a certe cose indifferenti un merito a motivo del quale proviamo per esse vero attaccamento e ci spiace l' allontanarcene.

III. Può aggiungersi l' idea del dovere.

Sembra, continua il filosofo citato, che basi tali bastar possano a render ragione del reciproco amor de' fratelli ed altri parenti laterali, senza che bisogno vi sia ricorrere a fisici arcani di comunanze di origine, e di così detti legami di sangue.

L' amor de' figli, oltre le comuni basi della benevolenza fra consanguinei, dipende se non in tutto almeno principalmente dall' idea e conoscenza delle beneficenze da' loro genitori avute.

Intorno all' amor paterno, secondo il citato autore, ri ravvisano le seguenti basi particolari.

I. L' inclinazione comune generalmente a tutti gli uomini a mostrarsi buoni e compassionevoli verso i fanciulli, come creature innocenti e bisognevoli di ajuto.

Se più intenso ravvisasi di sua natura l' amor materno che quello del padre, può esserne cagione, e talvolta non leggiera, la maggior sicurezza, che essa ha di ravvisarlo come suo, e dall' esser costretta a divenir ne' primi tempi la necessaria benefattrice del figlio.

II. La similitudine che si scorge fra il padre, ed il figlio.

III. Ella è per l' amor proprio una gradita idea quella di moltiplicar se stesso, per così dire, di riprodursi e prolungare in qualche modo la propria esistenza in quella del figlio.

IV. Ancora l' orgoglio e l' interesse influir possono ad aumentare l' amor paterno. L' avere persone dipendenti da se, un difensore di più, un appoggio in vecchiaja ec.

Feder si propone contro la esposta dottrina la seguente obbiezione: potrebbe sembrare forse d' appoggio alla supposizione di segreti fisici incitamenti all' amor paterno la propensione che pe' loro figli mostrano anche i bruti, la quale non può certamente procedere da morali ma soltanto da fisici principii.

A tale obbiezione egli risponde così: » Possono i motivi del» l' amor de' bruti verso i loro parti essere almeno in gran » parte eguali a quelli degli uomini. Compiacenza in ciò che » loro assomiglia, simpatia, sembrano essere qualità non ripu» gnanti all' idea di questa classe di esseri animati; si direbbe » anzi che prova singolare ne diano nella tenerezza, che mo» strano pei loro parti. È per altro probabil cosa, che ciò pro» ceda in gran parte da basi a noi ignote, e tali forse, che se » le conoscessimo, non ci sembrerebbero allora opre d' amore » o di benevolenza. In quanto agli uomini non si possono am» mettere queste celate basi, fino a tanto che tutto ciò che ne » emerge può essere spiegato in altro modo (1).

Questa dottrina mi sembra falsa. L' esperienza ci fa vedere sempre una certa similitudine nel fisico fra i genitori ed i

(1) *Feder ricerche analitiche sul cuore umano t. 11. libro 2. p. III. c. IV. §. LXXVII. e seg. della traduzione italiana.*

proprii figli; perchè una tal similitudine non sarebbe ella un principio primitivo dell' amor paterno, filiale, e di famiglia?

Amor di patria o patriottismo non vuol dir sempre sollecitudine, premura del ben pubblico; ma consiste sovente in un certo attaccamento al natio paese, in una certa brama di rivederlo, in una certa preferenza, che in ogni cosa gli si accorda. E tutto ciò può aver luogo, anche senza che si trovi la sua patria più bella, e più perfetta degli altri paesi. Le basi di questo amor patrio sono, secondo Feder, le seguenti.

I. L' amor proprio. Tutto ciò che diciamo *nostro* vince assai facilmente presso di noi in confronto di ciò che ci è straniero.

II. L' associazione delle idee unita al potere della propria speranza ed abitudine. Il natio paese è circondato da molti luoghi, ne' quali fummo sovente con gran diletto. Il bene, i vantaggi della propria patria si conoscono per esperienza. Agisce finalmente in favor della patria anche l' abitudine; poichè quella sol può appagare quei bisogni che questa ci ha creati, come di vedere quelle persone, di trovarsi fra quelli oggetti, ai quali trovammo lungamente cotanto solazzo.

III. L' amor di se stesso, e l' interesse proprio, nel caso in cui abbia taluno i proprii più importanti beni che non può trasportare altrove.

IV. Finalmente la gratitudine, e quella lodevole massima, che l' uomo dee procurare di rendersi utile nel luogo in cui trovasi (1).

Il gran Metastasio fa da Serse domandare a Temistocle, che cosa questi tanto ami nella sua patria: questi risponde così.

» Tutto signor; le ceneri degli avi,
» Le sacre leggi, i tutelari Numi,
» La favella, i costumi,
» Il sudor che mi costa,
» Lo splendor che ne trassi:
» L' aria, i tronchi, il terren, le mura, i sassi » (2).

(1) *Id. c. V.*

(2) *E Cicerone l. Off.* Chari sunt parentes, chari liberi, pro-

§. 481. Le passioni sono desiderii violenti: esse dunque muovono con energia la volontà. Ma questa dirige le nostre facoltà intellettuali, e produce delle azioni libere, le quali hanno rapporto alla legge morale, ed alla nostra felicità. Sotto due aspetti dobbiamo dunqne considerare l' influenza delle passioni sul nostro essere intellettuale, in primo luogo riguardo alla conoscenza del vero, in secondo luogo riguardo all' adempimento del dovere, ed al conseguimento della felicità.

I filosofi parlano molto degli errori delle nostre passioni, e de' mali che esse producono. Le passioni, eglino dicono, guastano tutti i nostri giudizii: son esse come gli occhiali coloriti, i quali tingono del loro colore tutte quante le cose, che a traverso di quelli veggiamo. Esaminandosi con attenzione ciò che per lo più attacca gli uomini ad un' opinione piuttosto che ad un' altra, troveremo che ciò non proviene dalla cognizione della verità, ma dalle passioni. Questo è il peso che da una parte dà il tracolio alla bilancia, e ci determina nella maggior parte de' nostri dubbj. Non si richiedono altre prove, dice l' autore dell' arte di pensare, fuorchè quelle che ogni giorno vediamo, cioè tenersi per certissime da tutti quelli di una nazione, di una professione, e di un istituto cose, le quali si giudica altrove da tutti esser dubbiose ed anche false. Ciò non può nascere da altra cagione, se non perchè piace agli uni di stimar vero ciò che è loro vantaggioso; laddove gli altri, non avendovi alcun interesse, ne giudicano in maniera diversa. Questa illusione è ben più evidente quando cangiansi i nostri affetti; poichè sebbene le cose sieno le medesime di prima, nulladimeno pare a chi è mosso da qualche nuova passione che il cambiamento, il quale solamente è accaduto al suo cuore, abbia cambiato tutte le cose esteriori che vi hanno qualche relazione. Quanti mai vi sono, i quali più riconoscer non possono alcuna buona qualità naturale acquistata in coloro, ai quali hanno concepito dell' avversione, o che in qualche cosa si son opposti ai loro sentimenti, desiderii, e interessi? Ciò basta perchè tutto da un tratto eglino divengano nel loro concetto temerarii, superbi, ignoranti, sleali,

pinqui, familiares, sed omnes omnium charitates Patria una complexa est.

senza onore, senza coscienza. Se amano alcuno, egli è esente da ogni difetto; qualunque cosa egli faccia è giusta; ciò che egli rigetta è falso ed ingiusto. Con ciò si trasportano le proprie passioni negli oggetti, e si giudica che le cose sono quali la passione vuole che sieno.

Le passioni molte volte ci menano ad errori: è questa una verità incontrastabile. *Le passioni non poche volte ci menano alla conoscenza della verità:* è questa un' altra incontrastabile verità. Risaliamo all' origine di questi fatti.

Le facoltà elementari della meditazione sono l' analisi e la sintesi. La prima è una condizione indispensabile per la seconda. Quando le passioni son tali che ci fanno intraprendere un' analisi incompleta dell' oggetto, esse facendoci guardare l' oggetto per alcuni lati solamente ed occultandoci gli altri lati, ci fanno formare su l'oggetto stesso de' giudizii falsi. Quando le passioni son tali che ci fanno intraprendere un'accurata analisi dell' oggetto, esse cel fanno conoscere per nuovi lati incogniti agli altri; e menano in conseguenza allo scovrimento delle incognite verità. Un principe savio e giusto forma una legge vantaggiosa al bene generale del corpo politico, ma contraria all' interesse personale di qualunque classe di cittadini; se gli individui di questa classe giudicano biasimevole la legge, ciò avviene perchè essi riguardano la legge nel solo rapporto al loro interesse personale, e tralasciano di esaminarla nel rapporto col bene generale della società civile, e col dovere del principe. La passione mena qui a riguardare l' oggetto per alcuni lati, ed a trascurare gli altri lati. Un filosofo di genio appare su la terra; egli insegna nuove verità, propone nuovi metodi; questi ritrovamenti son contrarii alle dottrine ed ai metodi in vigore; i maestri delle antiche dottrine se ne allarmano, concepiscono dell' avversione per le nuove dottrine, e per l' autore ancora, e senza esaminarle completamente, le rigettano. I loro ragionamenti in sostanza si riducono al seguente: se le nuove dottrine fossero vere, noi saremmo stati per tanto tempo nell' errore; la buona opinione che abbiamo concepito di noi stessi, e la nostra gloria sarebbero senza fondamento. Ciò è contrario alle nostre passioni; le nuove dottrine son dunque false.

Sebbene gli uomini non facciano sempre espressamente que-

sto raziocinio, pure operano in conformità dello stesso. Essi concepiscono un' aversione alle nuove dottrine contrarie alle loro passioni: questa avversione fissa la loro attenzione ad alcune obbiezioni, che contro queste dottrine si possono proporre; e tralasciando di esaminare se le obbiezioni hanno un fondamento solido, decretano subito la proscrizione di ciò che è nuovo.

Ecco come le passioni ci menano all' errore.

L' aspetto dell'universo commuove l' anima grande di Newton; egli concepisce la forte passione di conoscere le leggi dei fenomeni fisici ed il sistema dell'universo; egli intraprende penose meditazioni; decompone la luce; detta le leggi agli astri (1), e pesa l' universo. Una forte passione di conoscere e quella della gloria letteraria, facendo considerare l'oggetto per tutti i lati, fanno progredire le scienze.

Ecco come le passioni conducono allo scovrimento della verità.

§. 182. *Le passioni menano alcuna volta ad azioni detestabili.* È questa una verità di fatto. E senza offendere con recenti esempii l'attuale generazione degli uomini, le proscrizioni di Silla e di Mario, gli orrori del triumvirato ne sono un esempio sufficiente.

Le passioni menano alcune volte ad azioni generose ed utili alla società. È questa pure una verità di fatto Se l'ambizione, la vendetta, l' invidia, l' avarizia spingono ad azioni abominevoli; l' amor della verità, quello della gloria, quello della patria, e del genere umano presentano il quadro consolante di azioni lodevoli. I felici effetti, che l' amor della gloria, e quello della patria produsse nei greci e nei romani, ne sono un chiaro esempio.

Vi sono passioni, che spingono ad azioni male in se stesse e riguardo al fine. Ve ne sono di quelle, che spingono ad azioni buone in se stesse, e viziose riguardo al fine. Ve ne sono finalmente di quelle, che spingono ad azioni buone tanto in se stesse che riguardo al fine. La vendetta, per cagion

(1) *Direi* detta le leggi *degli* astri *perchè il* Newton *non fece altro che scoprire le leggi alle quali gli assoggettò il Creatore.*

di esempio, spinge ad azioni che sono male tanto in se stesse, perchè nocevoli agli altri, quanto riguardo al fine; poichè proporsi per fine il male altrui, è un proporsi un fine vizioso. Se un uomo insegna agli altri la verità pel solo fine del lucro, l'avarizia in tal caso spinge ad un'azione buona in se, ma malvagia riguardo al fine. Se poi un tal uomo insegna la verità pel bene de' suoi simili, allora la passione dell'altrui ben essere spinge ad un'azione che è lodevole non solamente in se stessa, ma eziandio riguardo al fine. Con questa distinzione possono regolarsi tutti i giudizii riguardo agli effetti morali delle passioni.

I desiderii primitivi, de' quali abbiamo parlato, sono incessantemente come disposizioni naturali nell'uomo. Con essi soli l'uomo non è ancora nello stato di passione. Si potrebbe qui domandare: l'uomo nello stato attuale della sua morale esistenza potrebbe egli operare e menar la vita, mosso solamente da questi desiderii e senza di essere agitato da passione alcuna? Io credo di dovere rispondere affermativamente alla proposta quistione. Suppongo che un individuo del genere umano sia solamente occupato a soddisfare i bisogni primitivi della propria conservazione; che egli travagli a provvedersi di che soddisfare la sua fame e la sua sete, ed a garentirsi dalle impressioni dolorose de' corpi che lo circondano; che egli abbia una compagna del talamo; io posso ben concepire che costui menerà la sua vita mosso dai soli desiderii, e che il tumulto degli affetti sarà lungi dal suo cuore. Lo stato selvaggio, sebbene contrario alla destinazione dell' uomo, non è impossibile, ed ha alcune volte avuto la sua esistenza (1). In un tale stato io non concepisco nell'uomo altri mobili i quali spieghino la loro influenza su la volontà, se non che i desiderii primitivi, ed alcuni solamente di essi.

In un tale stato senza passioni l'uomo non può esercitare alcuna influenza notabile sul genere umano; egli non farà alcun passo verso il suo perfezionamento morale; egli vive e

(1) *Senza ammettere un genere di vita selvaggia mi sembra che molti uomini, tra il volgo specialmente, siano nello stato che l'A. giudica* senza passione. *Mi piacerebbe dire* senza passioni violente.

muore a se solo, ed il germe del suo perfezionamento morale resta infecondo.

Supponiamo ora che alcuni de' desiderii primitivi divengano passioni; è necessario di supporre che uno, o più desiderii divengano passione. Nel primo caso l'uomo avrà un piano o sistema di condotta, a cui si riporterà nella scelta delle cose che dee ricercare. Egli eserciterà un' influenza notabile o felice o funesta su i suoi simili; egli farà dei passi verso il suo moral perfezionamento, o dei passi in direzione contraria.

Se poi l'uomo sarà agitato da più passioni, fa d'uopo considerare due casi; o queste passioni sono convergenti ed allora maggiormente l'uomo serberà l'unità nel piano delle sua condotta. La passione della gloria, per cagion di esempio, può concorrere colla passione della scienza e con quella della patria, per muovere la volontà alle stesse azioni. Se le passioni saranno contrarie, vi sarà più unità nel piano di condotta, secondo che l'una sarà più dominante su l'altra; e ve ne sarà meno a proporzione che le passioni si uguagliano.

Supponiamo finalmente l' uomo animato da una passione dominante; se l'amore che egli avrà per l'oggetto della sua passione sarà maggiore dell'amor naturale della propria vita, io chiamo una siffatta passione con Elvezio *passione forte*.

L'esistenza delle passioni forti è incontrastabile. La storia greca e la romana ce ne somministrano molti esempii.

» Ami tanto la vita e sei romano?
» In più felice etade agli avi nostri
» Non fu cara così. Curzio rammenta,
» Decio rimira a mille squadre a fronte.
» Vedi Scevola all'ara, Orazio al ponte.
» E di Cremera all'acque
» Di sangue e di sudor bagnati e tinti
» Trecento Fabj in un sol giorno estinti (1).

(1) Metastasio *Cat. in Utica.*

La storia de' macabei nel vecchio testamento e quella dei martiri della chiesa nel nuovo ne sono ancora un esempio luminoso. Che cosa è mai un martire della religione, se non che un uomo animato dalla forte passione della gloria di Dio e del Redentore Divino?

Senza passioni forti nulla vi sarebbe di grande, e di sublime in grado eminente nelle imprese degli uomini, sia in bene, sia in male (1).

(1) *Le passioni principali sono l'amor dei piaceri, l'amor dei proprio ingrandimento: da queste derivano tutte le altre, non esclusa l'* avarizia, *cioè l'amor disordinato ai beni di fortuna, come denari e roba. Credo utile mostrare alcuni caratteri e rapporti de' vizii principali. L'amor disordinato del piacere avvilisce l'uomo, e lo pone quasi a livello dei bruti, ottenebra la sua ragione e lo spinge ad azioni ingiuste e vergognose. L'amor disordinato di ingrandirsi incita ad opprimere, calunniare, spogliare de' loro beni gli emuli; e quando è unito all'avarizia rende l'uomo carnefice di se stesso, e tiranno de' suoi simili. L'uomo ambizioso può immergere in mali incalcolabili le intere popolazioni, ma qualche volta fa del bene per interesse; può anche disgustarsi di una vita agitata, ed un rovescio di fortuna può indurlo a considerare le dignità, le cariche ec. come un'ombra che passa; e dirigendo la sua energia a miglior fine può divenire il benefattore dell'umanità. Il voluttuoso per farsi amare, talvolta si rende utile altrui, si mostra benefico, e l'età spegnendo il fuoco della libidine, può fargli ritrarre il piede dal lubrico sentiero e precipitoso che calca. Ma l'avaro, sebbene non rechi sì vasti danni, come può recarli l'ambizioso, pure non fa mai bene ad alcuno, e a misura che cresce nell'età, divien sempre più egoista e tenace. Questo turpe amor del denaro, che prende in vecchiaia talora anche quei che furon prodighi in gioventù, cresce col crescer delle ricchezze; e però dicea ben Plutarco: che siccome non deve aspettarsi un colloquio da un morto, così non deve aspettarsi da un avaro un benefizio. Qualunque poi sia il rapporto tra i vizii a cui danno origine le passioni mal regolate, è certo che un vizio non è mai*

Quando si dice ad uno studioso della filosofia: a che fine fate voi tanti travagli che non vi recano alcun guadagno? applicatevi alla giurisprudenza, alla medicina ec. se volete esser ricco. Se l'amor del guadagno lo colpisce è segno che co-

solo, e che le passioni tutte non frenate in principio e non regolate portano a gravi danni. Il dominio di esse, non già la loro estinzione, che è impossibile, forma il vero saggio, il quale non è più degli altri sicuro dai loro attacchi, ma sa respingerli a tempo, e sa talvolta servirsi delle passioni stesse per combatterle, come un pilota sa profittare de' venti contrarii per far viaggio. L'uomo veramente virtuoso è colui che tutte in sè riunisce le virtù. Le principali e come fonte delle altre sono: la prudenza, *cioè l'abitudine di agire secondo la retta ragione, intorno a ciò che è buono o cattivo per l'uomo; la* giustizia, *cioè l'abitudine di dare a ciascuno ciò che ha diritto di avere; la* fortezza, *cioè l'abitudine di respingere a qualunque costo ciò che può trarre ad agire contro la retta ragione; la* temperanza, *cioè l'abitudine di moderare gli appetiti non retti. Dalla prudenza derivano la* previdenza, *la* circospezione, *la* destrezza. *Dalla giustizia dipende la virtù della* religione, *della* gratitudine, *della* liberalità, *dell'*affabilità *e* lealtà. *Dalla fortezza dipende la* magnanimità, *la* pazienza *e la* perseveranza. *Dalla temperanza dipende l'*astinenza *e* sobrietà, *la* castità, *la* mansuetudine *e la* clemenza, *la* modestia, *l'*umiltà *e l'*urbanità. *Chi di una sola virtù è privo non merita il titolo di virtuoso, perchè una virtù per esser veramente tale non può andar disgiunta dalle altre, e si può dir di esse con Metastasio:*

» Sono *faci che splendono insieme*,
» *Nè una ha luce, se l'altra non l'ha.*

Una nota non mi concede altro che accennar le cose; il loro sviluppo è rilasciato a chi insegna. (Vedi l'Etica del celebre Stellini*).*

stui non ha una passione nè dominante, nè forte per la scienza. Tali uomini non si eleveranno molto al di sopra dell'ordinario. La scienza nulla ha da sperare pel suo progresso da costoro. Finchè l'uomo di lettere non dirà nel suo cuore: *il sapere mi è più caro che la vita; questa mi diviene odiosa coll'ignoranza*, egli non diverrà grande giammai; egli non potrà occupare uno de' primi posti nel tempio della gloria letteraria.

Fine del secondo volume.

INDICE

Della Logica Mista e della Filosofia Morale

CAPO I.

DEL PRIMO FONDAMENTO DELLA LOGICA MISTA
CIOÈ DELLE VERITA' PRIMITIVE DI FATTO.

CAPO III.

CONTINUAZIONE DELLO STESSO ARGOMENTO; DELLA DISTINZIONE DELLE DUE SPECIE DI ESPERIENZA, CIOÈ DELLA PRIMITIVA, E DELLA SECONDARIA; DEL FONDAMENTO DELLA CERTEZZA MORALE.

CAPO IV.

DELL' ORIGINE DE' NOSTRI ERRORI.

da questo; ed ancora ciò che gli stessi logici chiamano *fallacia di accidente*. Da questa causa di errori nascono i pregiudizii di riguardare alcuni nomi di buono, o di cattivo augurio, ed alcuni giorni eziandio come di buono, o di cattivo augurio. Il secondo modo di errare in questi raziocinii si è quando, nell'affermare una qualità di un soggetto, si prescinde dalla condizione da cui la qualità dipende; e si attribuisce questa qualità al soggetto assolutamente, non già condizionatamente.

Un tal errore si chiama da' logici: passare *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*: *passare da ciò che è vero condizionatamente a ciò che lo è assolutamente.* » 122

§. 65. Per dedurre dall'effetto la causa, o dalla causa l'effetto, la congiunzione fra l'effetto e la causa dee essere costante. Si cade in errore deducendo da una congiunzione incostante, che una cosa sia causa di un'altra. A ciò appartiene il sofisma detto da' logici *post hoc, ergo propter hoc; dopo di questo, dunque per questo.* La costante congiunzione di due fatti non è un segno sufficiente per giudicare che l'uno sia causa dell'altro. Quando colla presenza di un corpo si vede costantemente unito un cambiamento in un altro corpo, ed un tal cambiamento è spiegabile per mezzo dell'impulso del primo sul secondo, si dee riguardare quel corpo agente come causa del cambiamento che si osserva nell'altro corpo, e questo cambiamento come effetto. » 129

§. 66. Diverse opinioni de' filosofi su l'attrazione. L'attrazione è un fatto primitivo, di cui ignoriamo la causa. Ignoriamo ancora la causa di altri moti naturali, che osserviamo costantemente nella natura, come è il moto dell'elasticità. » 132

§. 67. L'ignoranza delle vere cagioni fa spesso addurre delle cagioni chimeriche. Molte volte quando vediamo un effetto, di cui ignoriamo la causa, c'immaginiamo di avere scoverta questa, se uniamo al vocabolo denotante questo effetto il vocabolo generale di *forza*. Alcune volte cerchiamo la causa di un effetto chimerico. Quando due fatti sono costantemente uniti nella natura, e non si

CAPO VI.

ESPOSIZIONE ED ESAME DELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE.

CAPO VIII.

DELL' INFLUENZA DELL' INTELLETTO SU LA VOLONTA'.

CAPO X.

DE' RAPPORTI FRA LA VIRTU', E LA FELICITA'.

CAPO XI.

SI CONDUCONO DA' PRINCIPII ESPOSTI, TUTTI I DOVERI DELL' UOMO.

zione, la bestemmia, son delitti contrarii ai più sacri doveri della legge di natura. » 404

CAPO XII.

DE' MEZZI PER ESSER FELICE.

§. 153. Le regole della prudenza sono le seguenti; un piacere, il quale ci priva di un piacere maggiore, è un male. Un piacere, che ci cagiona un dolore più grande è un male. Un dolore che ci produce un maggiore piacere, è un bene. I piaceri possono paragonarsi fra di essi; lo stesso dei dolori. Possono ancora paragonarsi i piaceri coi dolori. La grandezza del piacere e del dolore si misura dal prodotto dell' intensità di queste affezioni per la loro durata. Possiamo aver misura esatta della durata; ma non già dell' intensità, sebbene in molti casi siam sicuri di una intensità maggiore nel piacere che nel dolore, o di un' intensità maggiore nel dolore che nel piacere. » 410

§. 154. La somma de' piaceri in questa vita è maggiore della somma de' dolori. » 412

§. 155. Le cause, per le quali l' uomo nella scelta dei beni e dei mali s' inganna, sono: la mancanza di attenzione a tutte le circostanze degli oggetti circa i quali si versa la scelta; la diversa impressione che i mali ci fanno, secondo la minore o maggior lontananza dal futuro in cui si prevedono; l' ignoranza e l' errore su gli effetti che seguono dalle nostre azioni. » 417

§. 156. I piaceri de' sensi son passaggieri. I piaceri che nascono dalla conoscenza della verità e dalla pratica della virtù son costanti. I piaceri de' sensi colla ripetizione diminuiscono d' intensità. Avviene il contrario nei piaceri che nascono dalla conoscenza della verità, e dalla pratica della virtù. I primi piaceri possono per se stessi esser cagione di dolori sensibili. I secondi non producono giammai per se stessi de' dolori della stessa specie. I primi fuori del caso in cui servono a ristorare le forze del corpo e quelle dello spirito, non conducono giammai ad altri piaceri. I secondi possono condurre ad altri piaceri. » 420

CAPO XIII.

DELLE PASSIONI

§. 176. Alcuni oggetti ci sono piacevoli, o dispiacevoli per natura; alcuni altri lo sono perchè conformi, o contrarii alle nostre passioni. Dugald Stewart distingue le nostre tendenze primitive in appetiti, desiderii, ed affezioni. Tutte queste diverse specie di tendenze si possono ridurre alle stesse tendenze da noi enunciate. Quando queste tendenze divengono violenti, si chiamano *passioni*. » 482

§. 177. Tutte le passioni sono o amore o odio. Vi sono passioni secondarie, e queste nascono dall' associazione delle idee. » 489

§. 178. L' impressione del bello unita alla propensione naturale pel sesso diverso produce la passione mista chiamata *amore*. Dall' amore nasce la *gelosia*. » 491

§. 179. Dalla curiosità nasce l' ammirazione. Dall' amor proprio hanno origine l' orgoglio, la ambizione, l' ira, la vendetta, l' invidia. Dall' amor della gloria viene la vanità. Dall'amor disinteressato degli altri viene la *compassione*. » 495

§. 180. L'amor di famiglia può derivare, secondo Feder, dall' amor proprio, dall' abitudine di convivere, e dalla considerazione del proprio dovere. L' amore de' figli verso il loro padre, oltre le accennate basi, dipende pure dalla conoscenza delle beneficenze dai loro genitori avute. L'amore del padre verso i proprii figli, secondo il citato autore, ha le seguenti basi. L' inclinazione generale verso i fanciulli, la similitudine fra il padre ed il figlio. L' inclinazione a perpetuare la propria esistenza in quella del figlio; l' interesse proprio. Non procede un tale amore secondo lui, da alcun fisico principio. Ma se la similitudine fra il padre ed il figlio può riguardarsi come un principio fisico, la dottrina del citato autore è falsa. L' amor della patria ha secondo lo stesso le seguenti basi: l' amor proprio, l' associazione delle idee, l' abitudine. » 498

§. 181. Le passioni, distraendo l' attenzione da alcuni lati dell' oggetto, ci menano in errore. Le passioni destan-

do l'attenzione e facendoci intraprendere un esame diligente dell'oggetto, ci menano alla scoverta della verità. » 501

§. 182. Le passioni menano alcune volte ad azioni detestabili. Esse menano alcune volte ad azioni generose ed utili alla società. Uno stato, in cui l'uomo sia senza passioni, ma operi mosso da' soli desiderii che hanno per oggetto la conversazione dell'individuo e della specie, è possibile. In un tal stato l'uomo non può esercitare alcuna influenza notabile su i suoi simili; nè farà alcun passo verso il suo moral perfezionamento. L'uomo può avere o una o più passioni. Avendo più passioni, queste possono essere o convergenti o contrarie. Se avrà una sola passione o pure più passioni convergenti, si sarà unita nel piano della sua condotta. L'esistenza delle passioni forti è incontrastabile. Senza passioni forti non vi sarà alcuna cosa di grande nelle azioni degli uomini, sia in bene, sia in male. » 503